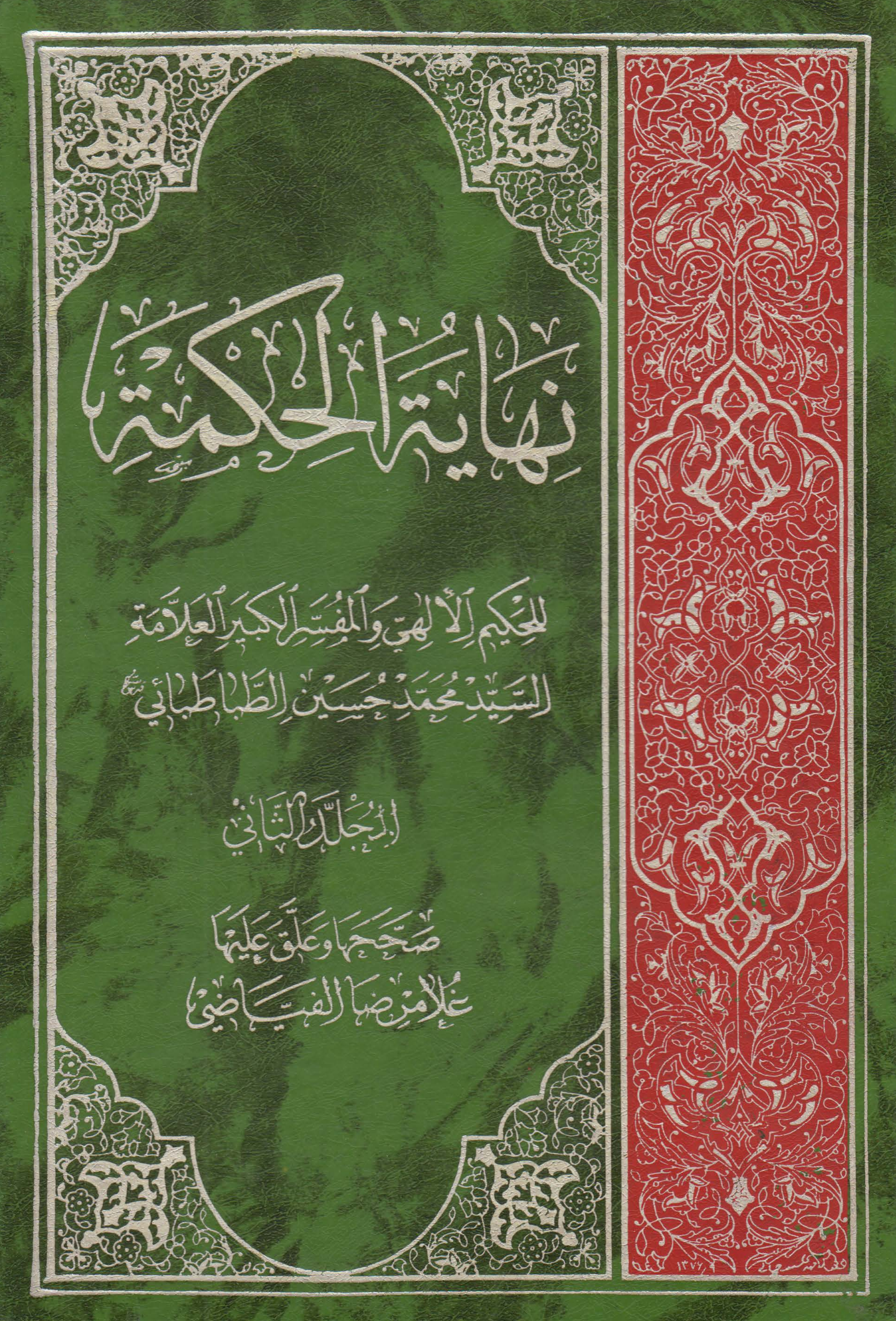
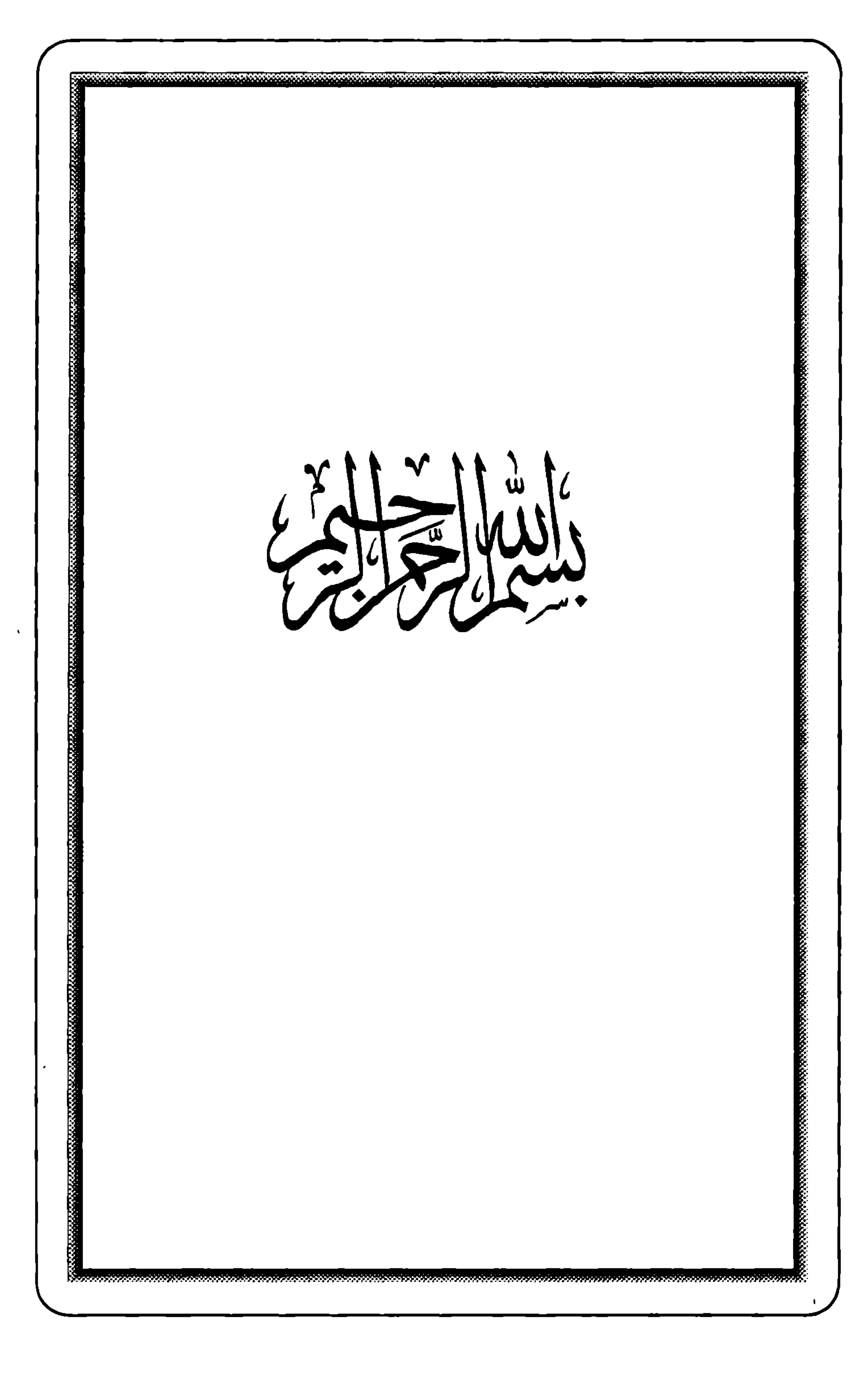

نهاية الحكمة
للحكيم الإلهي والمفسر الكبير العلامة
السيد محمد حسين الطباطبائي
المجلد الثاني
صححها وعلق عليها
غلامرضا الفياضي



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com


بسم الله الرحمن الرحيم

نهاية الحكمة

للحكيم الإلهيّ و المفسّر الكبير العلّامة

السيّد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

المجلّد الثاني

صحّحها و علّق عليها

غلامرضا الفيّاضي

الطباطبايی، محمّد حسين، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰
نهاية الحكمة / تأليف محمّدحسين طباطبايی. تصحيح و تعليق غلامرضا فيّاضی.
- قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينیؒ، ۱۳۸۰.
ج ·
كتابنامه به صورت زيرنويس.
۱. طباطبايی، محمد حسين، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. نهاية الحكمه - نقد و تفسير ۲. فلسفه اسلامی الف. فيّاضی، غلامرضا، ۱۳۲۸ تصحيح. ب. عنوان: نهايةالحكمه. ج. عنوان.
B ۷۵۳ / ط ۲ ن ۹۲

فهرست نويسی پيش از انتشار توسط كتابخانهٔ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينیؒ

- نام كتاب: نهاية الحكمة (ج ۲)
- تصحيح و تعليق: غلامرضا فيّاضی
- ناشر: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمينیؒ
- نوبت و تاريخ چاپ: اول، تابستان ۱۳۸۰
- چاپ: باقری
- ليتوگرافی: اعتماد
- شمارگان: ۲۰۰۰ — قيمت: ۱۲۰۰۰ ريال

□ مركز پخش: قم، بلوار امين، مقابل ادارهٔ راهنمايی و رانندگی، ۴۵ متری بسيج، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمينیؒ تلفن و نمابر: ۲۹۳۶۰۰۶، انبار: ۲۹۱۱۴۶۷، تهران: ۸۸۹۵۲۸۵ نمابر: ۸۸۰۹۴۰۴

ISBN 964 - 5883 - 00 - 8 شابک ۸ - ۰۰ - ۵۸۸۳ - ۹۶۴

فهرست المطالب

المرحلة السادسة
في المقولات العشر
وفيها واحد و عشرون فصلاً

المرحلة السابعة
في الواحد والكثير
و فيها تسعة فصول

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي إليها

تنتهي الماهيّات بالتحليل

وفيها واحد و عشرون فصلاً

الفصل الأوّل
في المقولات وعددها[1]

لاريب أنّ للموجود الممكن ماهيّة[2]، هي ذاته التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، و هي ما يقال في جواب ما هو؛ و أنّ في هذه الماهيّات مشتركات و مختصّات[3]، أعني الأجناس والفصول؛ و أنّ في الأجناس ما هو أعمّ و ما هو أخصّ[4]، أي إنّها قد تترتّب متصاعدة من أخصّ إلى أعمّ؛ فلا محالة تنتهي السلسلة

١ـ قوله ﷺ: «في المقولات وعددها»

أي: في إثبات وجود المقولات وبيان عددها.

فالعمدة في هذا الفصل بيان هاتين المسألتين، وإن كانت تظهر من المسألة الأُولى أُمور خمسة، بيّنها بقولهﷺ: «ومن هنا يظهر أوّلاً ...».

٢ـ قوله ﷺ: «أنّ للموجود الممكن ماهيّة»

أي: الممكن بالإمكان الخاصّ، فقد مرّ ـ في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة ـ أنّ موضوع الإمكان هي الماهيّة، كما أنّ الإمكان لازم الماهيّة.

٣ـ قوله ﷺ: «أنّ في هذه الماهيّات مشتركات ومختصّات»

قضيّة مهملة، لاكلّيّة؛ فإنّ الماهيّات البسيطة ليست كذلك كما سيصرّح به في قولهﷺ: «ورابعاً: أنّ الماهيّات البسيطة كالفصول الجوهريّة مثلاً» انتهى.

٤ـ قوله ﷺ: «أنّ في الأجناس ما هو أعمّ وما هو أخصّ»

قضيّة مهملة أيضاً، كما يشهد له قولهﷺ: «أي إنّها قد تترتّب».

قال المحقّق الطوسيﷺ في شرح الإشارات في ذيل قول الشيخ: «ثمّ إنّ الأجناس قد

إلى جنس لا جنس فوقها؛ لاستحالة ذهابها إلى غير النهاية، المستلزم لتركّب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية[٥]. فلا يمكن تعقّل شيءٍ من هذه الماهيّات بتمام ذاتيّاتها[٦]؛ على أنّ هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا موادّ خارجيّة أو عقليّة[٧]، والمادّة من علل القوام، و هي متناهية، كما سيأتي إن شاءالله تعالى.[٨]

فتحصّل أنّ هناك أجناساً عالية ليس فوقها جنس[٩]، وهي المسمّاة بالمقولات.[١٠]

تترتّب متصاعدة»: «أي ربما تترتّب، لأنّ ترتّبها ليس بواجب في جميع الموادّ» انتهى. راجع الفصل الثاني من النهج الثاني من منطق الإشارات. والوجه في ما ذكرنا أنّ بعض الأنواع ليس له إلاّ جنس واحد، وليس لجنسه جنس حتّى تترتّب الأجناس، كأنواع أن يفعل وأن ينفعل. كما أنّ بعض الأنواع ليس له جنس أصلاً، ويسمّى نوعاً مفرداً، كالنقطة.

٥ـ قوله ﷺ: «المستلزم لتركّب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية»

تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة، فقوله ﷺ: «المستلزم الخ» تعليل أوّل لاستحالة ذهاب الأجناس إلى غير النهاية، وقوله ﷺ: «على أنّ الخ» تعليل ثان.

٦ـ قوله ﷺ: «فلايمكن تعقّل شيء من هذه الماهيّات بتمام ذاتياتها»

أي: من هذه الماهيّات التي لها أجزاء غير متناهية.

٧ـ قوله ﷺ: «موادّ خارجيّة أو عقليّة»

الأوّل في المركّبات الخارجيّة، والثاني في البسائط الخارجيّة التي يجد العقل فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً. كمامرّ في ذيل الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

٨ـ قوله ﷺ: «هي متناهية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى»

أي: والعلل ـ مطلقاً ـ متناهية. كما سيصرّح ﷺ به في آخر الفصل الخامس من المرحلة الثامنة بقوله ﷺ: «مقتضى ما تقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها، من العلل الفاعليّة والغائيّة والماديّة والصوريّة» انتهى.

وبهذا يظهر أنّ الضمير يرجع إلى العلل بإطلاقها على طريقة الاستخدام.

٩ـ قوله ﷺ: «فتحصّل أنّ هناك أجناساً عالية ليس فوقها جنس»

كان الأولى أن يقول: فتحصّل أنّ هناك جنساً عالياً أو أجناساً عالية؛ وذلک لأنّه لم يثبت بما ذكره تعدّد الجنس العالي، فلايمكن استنتاج وجود أجناس عالية متعدّدة ممّا ذكره.

ومن هنا يظهر:

أوّلاً: أنّ المقولات بسائط، غير مركّبة من جنس و فصل، وإلاّ كان هناك جنس أعلىٰ منها، هذا خلف.

وثانياً: أنّها متباينة بتمام ذواتها البسيطة؛ وإلاّ كان بينها مشترك ذاتيّ، و هوالجنس[11]، فكان فوقها جنس؛ هذا خلف.

وثالثاً: أنّ الماهيّة الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة[12]، فلا يكون شيء واحد جوهراً و كمّاً معاً، ولا كمّاً و كيفاً معاً، و هكذا. و يتفرّع عليه أنّ كلّ معنى يوجد في أكثر من مقولة واحدة، فهو غير داخل تحت المقولة؛ إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه، لكان مجنّساً بجنسين متباينين، أو أجناس متباينة؛ و هو محال ـ و مثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن جميعاً ـ و قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.[13]

١٠ـ قوله ﷺ: *«هي المسمّاة بالمقولات»*

فالمقولة في الاصطلاح أخصّ من المقول في جواب ما هو؛ لأنّ المقول في جواب ما هو إنّما يسمّى مقولة إذاكان لايقال عليها في جواب ما هو شيء غيرها.

وبعبارة أُخرى: المقولة هي ما تكون ذاتيّة لغيرها وتحمل عليه وليس لها ذاتيّ يحمل عليها.

١١ـ قوله ﷺ: *«وإلاّ كان بينهما مشترك ذاتيّ وهو الجنس»*

فإنّها إذا لم تكن متباينة بتمام الذات، كانت متمايزة ببعض الذات أو بالعوارض المشخّصة ـ لأنّ التمايز بين الماهيّتين لايخلو عن هذه الوجوه الثلاثة ـ وعلى كلا التقديرين تكون مشتركة في الجنس.

١٢ـ قوله ﷺ: *«أنّ الماهيّة الواحدة لاتندرج تحت أكثر من مقولة واحدة»*

لاستلزامه كثرة الواحد بعد كون المقولات متباينة.

١٣ـ قوله ﷺ: *«قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك»*

ورابعاً: أنّ الماهيّات البسيطة: كالفصول الجوهريّة مثلاً[١٤]، و كالنوع المـفرد ـ إن كان[١٥] ـ خارجةٌ عن المقولات[١٦]؛ و قد تقدّم في مرحلة الماهيّة.[١٧]

في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، حيث ذكر أنّ من الممتنع تحقّق أكثر من جنس واحد في مرتبة واحدة في ماهيّة نوعيّة واحدة؛ فإنّه يشمل ما لو كان الجنسان عاليين.

١٤ـ قوله ﷺ: «*كالفصول الجوهريّة مثلاً*»

ومثلها الصور الجسمانيّة والنفس.

١٥ـ قوله ﷺ: «*كالنوع المفرد ـ إن كان ـ*»

النوع المفرد هو النوع الحقيقيّ الذي ليس له جنس حتّى تتألّف منهما سلسلة، فيبقى مفرداً، ومثّلوا له بالنقطة والوحدة. ولكن الوحدة إنّما يمكن أن تعدّ من النوع المفرد عند من يقول بأنّها عرض، كالشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء ط مصر، ص ١٠٦.

قوله ﷺ: «كالنوع المفرد ـ إن كان ـ»

قوله ﷺ: «إن كان» إشارة إلى عدم التّيقّن بوجوده فإنّ «إن» الشرطية للشک، بخلاف «إذا» و «لو». والمشهور التمثيل بالنقطة والآن.

ولعلّ الوجه في تأمّل المصنّف ﷺ ما هوالمشهور، من أنّ كلاً من الآن والنقطة أمر عدميّ فلاماهيّة له.

ولكن الحقّ أنّهما أمران وجوديّان. ولو كان مجرّد كونهما طرفين موجباً لكـونهما عـدميّين لكان اللازم خروج السطح والخطّ أيضاً من الماهيّات، لأنّ كلاً منهما أيضاً طرف، فإنّ السـطح طرف الجسم التعليميّ والخطّ طرف السطح.

١٦ـ قوله ﷺ: «*خارجة عن المقولات*»

أي: خارجة عنها حقيقة، وإن أمكن عدّها في أنواع المقولات اعتباراً، حيث يأخذ العقل بعض العرضيّات العامّة فيعدّه جنساً لها، وبعض الخواصّ الشاملة ويعدّه فصلاً. وبهذا يصحّح كون أنواع الأعراض التسعة وكذا غير الجسم من أنواع الجوهر مندرجة تحت المقولات؛ فإنّ جميع هذه الأمور بسيطة لامادّة لها، فلاجنس لها، إذالجنس هي المادّة لابشرط.

١٧ـ قوله ﷺ: «*قد تقدّم في مرحلة الماهيّة*»

في الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الخامسة.

وخامساً: أنّ الواجب والممتنع خارجان عن المقولات؛ إذ لاماهيّة لهما[١٨]، والمقولات ماهيّات جنسيّة.

ثمّ إنّ جمهور المشّائين على أنّ المقولات عشر؛ و هي: الجوهر، والكمّ، والكيف، والوضع، و أين، و متى، والجدة، والإضافة، و أن يفعل، و أن ينفعل.

والمعوّل فيما ذكروه على الاستقراء.[١٩] و لم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة[٢٠] هي أعمّ من الجميع، أو أعمّ من البعض. وأمّا مفهوم الماهيّة، والشيء، والموجود، وأمثالها[٢١]، الصادقة على العشر جميعاً، و مفهوم العرض[٢٢]، والهيأة، والحال، الصادقة

١٨ـ قوله ﷺ: *«إذ لاماهيّة لهما»*

فالواجب فوق الماهيّة إذ هو وجود صرف لاحدّ له، والممتنع دون الماهيّة، إذ لاوجود له، فلاهويّة له حتّى يسأل عنها بما هو.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه مبنيّ على ما ذهب إليه المصنّف ﷺ من كون الماهيّة حدّاً للوجود لاعينه. وأمّا على ما قوّيناه من أنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج فالحقّ أنّ الواجب أيضاً ذوماهيّة، وإن كان لايعلم ماهيّته إلاّ هو.

١٩ـ قوله ﷺ: *«المعوّل فيما ذكروه على الاستقراء»*

«المعوّل» مصدر ميميّ، أي: اعتمادهم في ما ذكروه على الاستقراء.

قوله ﷺ: «على الاستقراء»

أي: استقراء ما هو بيّن أو مبيّن من موجودات العالم، أي من الماهيّات الموجودة في العالم.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«لم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة»*

كما لم يقم برهان على أنّه ليس هناک جنس آخر يندرج تحته نوع أو أنواع لم نعرفها بعد.

٢١ـ قوله ﷺ: *«أمّا مفهوم الماهيّة والشيء والموجود وأمثالها»*

كمفهوم المقولة والجنس العالي، لكنّهما من المعقولات الثانية المنطقيّة، بخلاف الموجود والشيء.

٢٢ـ قوله ﷺ: *«ومفهوم العرض»*

على التسع غير الجوهر، والهيأة النسبيّة الصادقة على السبع الأخيرة المسمّاة بالأعراض النسبيّة، فهي مفاهيم عامّة منتزعة من نحو وجودها[٢٣]، خارجة من سنخ الماهيّة. فماهيّة الشيء هو ذاته المقول عليه في جواب ماهو، ولا هويّة إلّا للشيء الموجود.[٢٤]

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «الفرق بين مفهوم العرض ومفهوم الجوهر بأنّ الأوّل منتزع من نحو وجود الشيء دون الثاني، تحكّم؛ فإنّ الجوهر هو الذي يوجد لافي موضوع، والعرض هو الذي يوجد في موضوع، ولازمه أن يكون كلاهما من الاعتبارات العقليّة والمعقولات الثانية الفلسفيّة كما اختاره في حكمة الإشراق.» انتهى.

أقول: إنّ كلامه ـ دام ظلّه ـ في غاية المتانة في إنكار الفرق بين مفهومي الجوهر والعرض، ولكن لايستلزم ذلك كونها من الاعتبارات العقليّة، كما ذهب إليه صاحب حكمة الإشراق القائل بأصالة الماهيّة، بل الحقّ أنّهما أمران حقيقيّان عينيّان؛ لأنّهما من صفات الوجود، وصفات الوجود عين الوجود.

٢٣ـ قوله ﷺ: *«فهي مفاهيم عامّة منتزعة من نحو وجودها»*

كان الأولى أن يقول: منتزعة من وجودها أو نحو وجودها؛ فإنّ الشيء والموجود إنّما ينتزعان من الوجود لامن نحو الوجود. نعم! الماهيّة والعرض والهيأة والحال والهيأة النسبيّة كلّها منتزعة من نحو الوجود.

٢٤ـ قوله ﷺ: *«فماهيّة الشيء هو ذاته المقول في جواب ماهو ولا هويّة إلّا للشيء الموجود»*

يعني أنّ «ما هو» سؤال عن أنّ الهويّة الفلانيّة ما هي؟ وواضح أنّ الهويّة مساوقة للوجود، فالماهيّة مفهوم منتزع من نحو وجود الموجود. هذا.

لكن لايخفى: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ على كون الكلام في الماهيّة بالحمل الشائع، وعلى القول بكون الماهيّة نحو الوجود، كسائر صفات الوجود وصفات الوجود عينه. لكن لمّا كان الكلام في الماهيّة بالحمل الأوّليّ، فالصحيح أن يقال: إنّ الماهيّة معقول ثانٍ منطقيّ تحمل على الماهيّات الموجودة في الذهن من جهة وقوعها مقولاً في جواب ماهو، فكما أنّ مفهوم الجنس والنوع معقول ثانٍ منطقيّ فكذلك الماهيّة.

و شيئيّة الشيء موجود[٢٥]، فلا شيئيّة لما ليس بموجود[٢٦]؛ و عرضيّة الشيء كون وجوده قائماً بالغير؛ و قريب منه كونه هيأةً و حالاً[٢٧]؛ و نسبيّة الشيء كون وجوده في غيره غيرَ خارج من وجود الغير.[٢٨] فهذه مفاهيم منتزعة من نحو الوجود، محمولة على أكثر من مقولة واحدة[٢٩]؛ فليست من المقولات، كما تقدّم.

قال ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ٢ ـ ٣: «والماهيّة ما به يجاب عن السؤال بما هو ـ كما أنّ الكمّيّة ما به يجاب عن السؤال بكم هو ـ فلا يكون إلاّ مفهوماً كلّيّاً.» انتهى.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الإنسان الخارجيّ إن كان يسمّى ماهيّة فإنّما هو باعتبار أنّ وجوده الذهنيّ يقال في جواب ما هو، وأنّ الوجود الذهنيّ هو الوجود الخارجيّ الذي فهمناه. وإن شئت قلت: هو مفهوم الوجود الخارجيّ.

قوله ﷺ: «فماهيّة الشيء»

أي: فإنّ ماهيّة الشيء. فهو تعليل لماقبله، والفاء للسببيّة.

٢٥ـ قوله ﷺ: *«شيئيّة الشيء موجود»*

كان الأولى أن يقول: وشيئيّه الشيء وجوده فلاشيئيّة لما ليس بموجود، وإلاّ فكون الشيء موجوداً لايصير دليلاً على عدم كونه ماهيّة؛ فإنّ الماهيّة أيضاً موجودة.

٢٦ـ قوله ﷺ: *«فلاشيئيّة لما ليس بموجود»*

أي: فإنّه لاشيئيّة لما ليس بموجود، فهنا أيضاً استعملت الفاء للتعليل.

٢٧ـ قوله ﷺ: *«وقريب منه كونه هيأةً وحالاً»*

فإنّ الهيأة هو كون الشيء وصفاً لغيره، والحال هو كون الشيء حالة لغيره، فهما كالعرض بل نفسه.

٢٨ـ قوله ﷺ: *«نسبيّة الشيء كون وجوده في غيره غير خارج من وجود الغير»*

لايخفى: أنّه لاحاجة إلى ردّ احتمال كون الهيأة النسبيّة مقولة، بعد ما تبيّن عدم كون الهيأة بإطلاقها مقولة. مضافاً إلى أنّ ما ذكره ﷺ في وجهه غير تامّ؛ لأنّ الذي يثبته هذا الوجه إنّما هو عدم كون النسبة مقولة، ولا يكفي لردّ كون الهيأة النسبيّة ـ وهو محلّ الكلام ـ مقولة.

٢٩ـ قوله ﷺ: *«محمولة على أكثر من مقولة واحدة»*

و عن بعضهم[٣٠] أنّ المقولات أربع، بارجاع المقولات النسبيّة إلى مقولة واحدة، فهي الجوهر، والكمّ، والكيف، والنسبة.

ويدفعه ما تقدّم[٣١] أنّ النسبة مفهوم غير ماهويّ منتزع من نحو الوجود. ولو كفى مجرّد عموم المفهوم في جعله مقولة، فليردّ المقولات إلى مقولتين: الجوهر والعرض، لصدق مفهوم العرض على غيرالجوهر منالمقولات، بل إلى مقولة واحدة، هي الماهيّة، أو الشيء.

وعن شيخ الإشراق: أنّ المقولات خمس، الجوهر، والكمّ، والكيف والنسبة، والحركة.

ويرِد عليه ما يرِد على سابقة، مضافاً إلى أنّ الحركة أيضاً مفهوم منتزع من نحوالوجود، و هوالوجود السيّال غير القارّ الثابت[٣٢]، فلا مساغ لدخولها في المقولات.

لايخفى: أنّها مصادرة، فإنّ النزاع هنا يدور حول أنّ المقولة هل هي نفس المحمول أو أنّها الموضوعات التي يحمل هذا المحمول عليها. فكان الأولى الاقتصار على كونها مفاهيم منتزعة من الوجود.

٣٠ـ قوله ﷺ: «عن بعضهم»

هو صاحب كتاب «البصائر النصيريّة في المنطق» زين‌الدين عمربن سهلان الساوجي.

٣١ـ قوله ﷺ: «يدفعه ما تقدّم»

أضف إلى ذلك ما سيأتي، من أنّ كلاًّ من المقولات النسبيّة هيأة حاصلة من نسبة مّا، وليست هي نفس تلك النسبة.

٣٢ـ قوله ﷺ: «وهو الوجود السيّال غير القارّ الثابت»

أي: نحو الوجود الذي ينتزع منه مفهوم الحركة، هو الوجود السيّال. وواضح أنّ نحو الوجود وصفته عين الوجود و نفسه. ويمكن أن يرجع الضمير إلى الوجود نفسه.

الفصل الثاني
في تعريف الجوهر، وأنّه جنس لماتحته من الماهيّات

تنقسم الماهيّة انقساماً أوّليّاً[1]، إلى الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، و هي ماهيّة الجوهر، و إلى الماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، و هي المقولات التسع العرضيّة.

فالجوهر: ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها. و هذا تعريف بوصف لازم للوجود[2]، من غير أن يكون حدّاً مؤلّفاً من الجنس

١ـ قوله ﴿ره﴾: «تنقسم الماهيّة انقساماً أوّليّاً»

لايخفى: أنّ كون ماهيّة جوهراً لايتوقّف على كون الجوهر جنساً لها، بل هو أعمّ من أن يكون الجوهر ذاتيّاً لها أو عرضيّاً محمولاً عليها حملاً شائعاً.

فلايرد على المصنّف﴿ره﴾ أنّ كون التقسيم أوّليّاً ينافي مامرّ منه في الفصل السابق من خروج الماهيّات البسيطة عن المقولات.

ويشهد لذلک أنّ العرض ليس مفهوماً ماهويّاً عندهم. فالمراد من كون كلّ ماهية إمّا جوهراً وإمّا عرضاً أنّه إمّا مصداق للجوهر وإمّا مصداق للعرض، سواء أكان الجوهر أو العرض جنساً له أم لم يكن.

٢ـ قوله ﴿ره﴾: «هذا تعريف بوصف لازم للوجود»

فيه: أنّه إن كان ما ذكر في تعريف الجوهر وصفاً لازماً لوجوده، ولم يكن تفسيراً لحقيقته، فحقيقته إمّا أن تكون بديهيّة لاتحتاج إلى معرّف أو تكون مجهولة غير قابلة للتعريف. لاسبيل

﴿

والفصل؛ إذ لا معنى لذلك في جنس عالٍ؛ كما أنّ تعريف العرض بـالماهيّة التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضيّة، وليس من الحدّ في شيء.

والتعريف تعريف جامع مانع[٣]، و إن لم يكن حدّاً. فقولنا: «ماهيّة» يشمل عامّة الماهيّات، ويخرج به الواجب بالذات[٤]، حيث كان وجوداً صرفاً لاماهيّة له.

وتقييد الماهيّة بقولنا «إذا وجدت في الخارج»، للدلالة على أنّ التعريف لماهيّة الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع؛ إذ لولم يتحقّق المفهوم بالوجود الخارجيّ، لم يكن ماهيّة حقيقيّة[٥] لها آثارها الحقيقيّة؛ و يخرج بذلك الجواهر الذهنيّة ـ التي هي

للأوّل إلى مايكون مصطلحاً خاصّاً في علم خاصّ، كالجوهر والعرض. والثاني مستلزم لكون جميع الماهيّات الجوهريّة مجهولة. مضافاً إلى أنّه أيضاً ينافي كون الجوهر مصطلحاً خاصّاً في الفلسفة. أفيمكن أن يصطلح الفلاسفة على شيء لم يتصوّروه؟!

فالحقّ أنّ ما ذكروه في تعريف الجوهر تعريف لحقيقة ما اصطلحوا عليه، وأنّ الجوهر ليس مفهوماً ماهويّاً بل هو مفهوم فلسفيّ كسائر صفات الوجود.

قوله ﴿﴾: «هذا تعريف بوصف لازم للوجود»

وحينئذ يكون التعريف رسماً، لأنّه تعريف بعرضيّ لازم، سيّما أنّ هذا العرضيّ عارض لوجود الماهيّة، والوجود نفسه عرضيّ للماهيّة.

٣ـ قوله ﴿﴾: *«التعريف تعريف جامع مانع»*

أي: تعريف الجوهر جامع مانع. هذا.

و لايخفى عليك: أنّه بعد ما كان العرض والجوهر قسيمين وكان تعريف الجوهر مقابلاً لتعريف العرض تكون جامعيّة تعريف الجوهر ومانعيّته دليلاً على جامعيّة تعريف العرض ومانعيّته.

٤ـ قوله ﴿﴾: *«يخرج به الواجب بالذات»*

وكذا الوجود الرابط، لإنّه لامفهوم مستقلّ له، فلاماهيّة له.

٥ـ قوله ﴿﴾: *«إذ لولم يتحقّق المفهوم بالوجود الخارجيّ، لم يكن ماهيّة حقيقيّة»*

جواهر بالحمل الأوّليّ ـ عن التعريف؛ فإنّ صدق المفهوم على نفسه، حمل أوّليّ، لايوجب اندراج المفهوم تحت نفسه.[٦]

و تقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنها، للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللاّزمة له[٧]، و هو أن يكون قائماً بنفسه[٨]، أي موجوداً لنفسه. فالجوهر موجود لا في موضوع، أي ليس وجوده لغيره[٩] ـ كالأعراض ـ بل لنفسه.

و أمّا ما قيل:[١٠] إنّ التقييد بالاستغناء لإدخال الصور الجوهريّة الحالّة في المادّة في

تأييد لما هو الحقّ من أنّ الماهيّات لاتحضر بأنفسها في الأذهان، بل إنّما تحضر مفاهيمها الحاكية بالذات.

٦ـ قوله ﷺ: *«حمل أوّليّ لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه»*

وقدمرّ بيانه في مبحث الوجود الذهنيّ.

٧ـ قوله ﷺ: *«للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له»*

أي: يكون هذا القيد قيداً توضيحيّاً يعرّف الموضوع ويوضّحه، لااحترازيّاً يقيّده ويخصّصه.

ولكن يبدو أنّ تقييد «مستغنٍ» بقوله ﷺ: «عنها» الذي يرجع ضميره المؤنّث إلى الماهيّة المذكورة في التعريف، ينافي كونه قيداً توضيحيّاً، ويدلّ على أنّ مبدع هذا التعريف إنّما أراد بهذا القيد الاحتراز، وهو الذي ذهب ﷺ إليه في بداية الحكمة.

٨ـ قوله ﷺ: *«هو أن يكون قائماً بنفسه»*

أي: وصف الموضوع اللازم له هو أنّه قائم بنفسه، أي موجود لنفسه.

٩ـ قوله ﷺ: *«فالجوهر موجود لا في موضوع، أي ليس وجوده لغيره»*

قد جعل هنا الجوهر مساوياً للموجود لنفسه مع أنّه قد صرّح نفسه ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية أنّ الصور النوعيّة موجودة لغيرها كالأعراض.

والوجه في ذلک أنّ الصور عنده ليست بجواهر، كما يشير إليه بعد سطرين؛ وعدّها من أنواع الجوهر ليس إلاّ مسامحة من باب ضمّ ما جنسه الجوهر اعتباراً إلى ما جنسه الجوهر حقيقة.

١٠ـ قوله ﷺ: *«أمّا ما قيل»*

وقد قال نفسه ﷺ بهذا القول في بداية الحكمة كما أشرنا آنفاً.

التعريف[11]، فإنّها و إن وجدت في الموضوع، لكنّ موضوعها غير مستغن عنها، بل مفتقر إليها.[12]

ففيه: أنّ الحقّ أنّ الصور الجوهريّة ماهيّات بسيطة، غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، ولا مجنّسة بجنس، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهيّة[13].

ووجود القسمين ـ أعني الجوهر والعرض ـ في الخارج ضروريّ في الجملة[14]، فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهريّة الأعراض من حيث لايشعر. و من الأعراض

١١ـ قوله ﷺ: *«لإدخال الصور الجوهريّة الحالّة في المادّة في التعريف»*

يعني أنّ القيد احترازيّ يخصّص الموضوع بالموضوع المستغني عن الحالّ فيه، ونقيض الأخصّ أعمّ من نقيض الأعمّ، فقولنا: «لافي موضوع مستغن»، يعمّ ماله موضوع ولكن موضوعه ليس مستغنياً عنه، كالصور الجوهريّة؛ فإنّها وإن كانت حالّة في موضوع ومحلّ هو المادّة، إلاّ أنّ المادّة لكونها صرف القوّة محتاجة إلى الصورة في تحقّقها وفعليّتها، أي في وجودها.

قوله ﷺ: «لإدخال الصور»

فإنّ القيد إذا لم يكن توضيحيّاً، فهو في الإثبات مخصّص مخرج و في النفي معمّم موجب للدخول؛ فإنّ نقيض الأخصّ أعمّ.

١٢ـ قوله ﷺ: *«لكنّ موضوعها غير مستغن عنها، بل مفتقر إليها»*

فإنّ المادّة قوّة محضة، لاحظّ لها من الفعليّة إلاّ فعليّة الصورة الحالّة فيها، فالمادّة متقوّمة بالصورة، إذ هي شريكة العلّة لها. كما سيأتي في الفصل السادس.

١٣ـ قوله ﷺ: *«كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهيّة»*

في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

١٤ـ قوله ﷺ: *«وجود القسمين ـ أعني الجوهر والعرض ـ في الخارج ضروريّ في الجملة»*

أي: على نحو القضيّة المهملة. فمن الجواهر لاريب في وجود الجسم، كما سيأتي في صدر الفصل الرابع. ومن الأعراض لاريب في وجود الجسم التعليميّ والعدد، كما سيأتي في الفصل التاسع.

ما لاريب في عرضيّته، كالأعراض النسبيّة.

والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيّات النوعيّة[١٥]، مقوّم لها، مأخوذ في حدودها؛ لأنّ كون الماهيّات العرضيّة مفتقرة في وجودها الخارجيّ إلى موضوع مستغن عنها، يستلزم وجود ماهيّة هي في ذاتها موضوعة لها، مستغنية عنها[١٦]، وإلاّ

١٥ـ قوله ﷺ: «والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيّات النوعيّة»

أي: الماهيّات النوعيّة المركّبة؛ فإنّ النوع المفرد ـ كالماهيّات البسيطة غير النوعيّة مثل الفصول ـ خارج عن المقولات، كمامرّ في الفصل السابق. ولعلّه ﷺ أطلق ليشير إلى عدم وجود النوع المفرد.

١٦ـ قوله ﷺ: «يستلزم وجود ماهيّة هي في ذاتها موضوعة لها، مستغنية عنها»

أي: يستلزم وجود ماهيّة تكون في ذاتها جوهراً. وبعبارة أُخرى يستلزم وجود جوهر تكون الجوهريّة ذاتية لها.

وعلى هذا فيمكن تنظيم الاستدلال كمايلي:

أ ـ الأعراض موجودة. و

ب ـ هي محتاجة إلى موضوع مستغن عنها، بمقتضى تعريف العرض. و

ج ـ يستحيل أن تذهب سلسلة الموضوعات إلى غير النهاية، بأن يكون استغناء الموضوع الأوّل بسبب حلوله في موضوع غيره، وهكذا.

د ـ فهناك موضوع مستغن عنها في ذاته، أي يكون جوهراً في ذاته. و

هـ ـ ما يكون جوهراً في ذاته، فالجوهر ذاتيّ ومقوّم له.

و ـ فهناك موضوع للأعراض تكون الجوهريّة ذاتيّة له.

وبهذا يثبت أنّ الجوهر ذاتيّ لموضوعات الأعراض.

ثمّ يزاد على ذلك فيقال: إنّ موضوعات الأعراض مختلفة في ماهيّاتها فلا يمكن أن يكون الجوهر ـ وهو مشترك بينها ـ فصلاً لها أو نوعاً، فيجب أن يكون جنساً مشتركاً بينها.

قوله ﷺ: «يستلزم وجود ماهيّة هي في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها»

ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية، فلم تتقرّر ماهيّة، و هو ظاهر.

و أمّا ما استدلّ به على جنسيّة الجوهر لما تحته، من أنّ كون وجود الجوهر لا في موضوع، وصف واحد مشترك بين الماهيّات الجوهريّة، حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة؛ فلو لم يكن الجوهر جنساً لها، بل كان لازم وجودها، وهي ماهيّات متباينة بتمام الذات، لزم انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كذلك، و هو محال؛ فبين هذه الماهيّات الكثيرة المتباينة، جامع ماهويّ واحد، لازمه الوجوديّ كون وجودها لا في الموضوع.

ففيه أنّ الوصف المذكور معنىً منتزع من سنخ وجود هذه الماهيّات الجوهريّة[١٧]،

لايخفى: أنّ الذي يستدعيه وجود الأعراض إنّما هو وجود قائم بنفسه، سواء أكان ذاماهيّة أم لا، وعلى فرض كونه ذاماهيّة لافرق بين كونه ذاماهيّة بسيطة أم مركّبة، وعلى تقدير كونها مركّبة لافرق بين كون جنسها الجوهر أو غيره.

وبعبارة أُخرى: العرض يحتاج إلى موجود يكون مصداقاً للجوهر، سواء كان الجوهر جنساً له أم عرضيّاً خارجاً عن ماهيّته.

ففي الاستدلال مغالطة من باب اشتراك الاسم، لأنّ الذات في قولنا «في ذاتها» مشترك بين معنيين: الهويّة والماهيّة، وأُريد منها في الدليل المعنى الأوّل وفي النتيجة المعنى الثاني؛ فإنّ الذي يستلزمه وجود الأعراض إنّما هو وجود يكون في ذاته موضوعاً لها، بمعنى أن يكون قائماً بنفسه لابغيره، وإلاّ لزم التسلسل. والمطلوب وجود ماهيّة هي في ذاتها جوهر، أي يكون الجوهر ذاتيّاً لها ولا يكون عرضيّاً لها. فقولهم «في ذاتها» في الصغرى والكبرى استعمل في معنيين مختلفين.

فالحقّ، أنّ ما ذكره من الدليل إنّما يكون دليلاً على وجود الجوهر في الخارج ولا يثبت كون الجوهر جنساً لما تحته.

١٧ـ قوله ﷺ: *«أنّ الوصف المذكور معنى منتزع من سنخ وجود هذه الماهيّات الجوهريّة»*

هذا هو الحقّ الصريح الذي لاينبغي أن يرتاب فيه. وعليه يكون مفهوم الجوهر كمفهوم

لامن الماهيّات؛ كما أنّ كون الوجود في الموضوع ـ و هو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضيّة ـ معنىً واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جميعاً. فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر معنى واحداً، جامعاً ماهويّاً واحداً في الماهيّات الجوهريّة، لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضيّة معنى واحداً، جامعاً ماهويّاً واحداً في المقولات العرضيّة هو جنس لها، وانتهت الماهيّات إلى مقولتين، هما الجوهر والعرض.

فالمعوّل في إثبات جنسيّة الجوهر لما تحته من الماهيّات، على ما تقدّم، من أنّ افتقارالعرض إلى موضوع يقوم به[١٨]، يستلزم ماهيّة قائمة بنفسها.

و يتفرّع على ما تقدّم: أنّ الشيء الواحد لايكون جوهراً و عرضاً معاً؛ و ناهيك في ذلك أنّ الجوهر وجوده لافي موضوع، والعرض وجوده في موضوع؛ والوصفان لايجتمعان في شيء واحد بالبداهة.

العرض والشيء من المفاهيم الفلسفيّة، لامن المفاهيم الماهويّة. والفرق بين مفهوم الجوهر ومفهوم العرض، بجعل الأوّل ماهيّة والثاني مفهوما فلسفيّا، غير معقول؛ خصوصاً بعد مامرّ من المناقشة في ما استدلّ به على كون الجوهر جنساً.

١٨ـ قوله ﷺ: *«على ما تقدّم من أنّ افتقار العرض إلى موضوع يقوم به»*

قال ﷺ في التذييل: «كون وجود العرض لغيره (ناعتاً لغيره) معنى سلبيّ، لااقتضاء للمهيّة العرضيّة بالنسبة إليه، ولكن وجود الجوهر وجود لنفسه، قائم بنفسه التي هي ماهيّته، وهو معنى واحد إيجابيّ، تقتضيه الماهيّة اقتضاء الماهيّة للوازمها؛ والمعنى الواحد لاينتزع من ماهيّات متباينة، وقد أشرنا إليه في قولنا قبلاً: وإلاّ ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية.» انتهى.

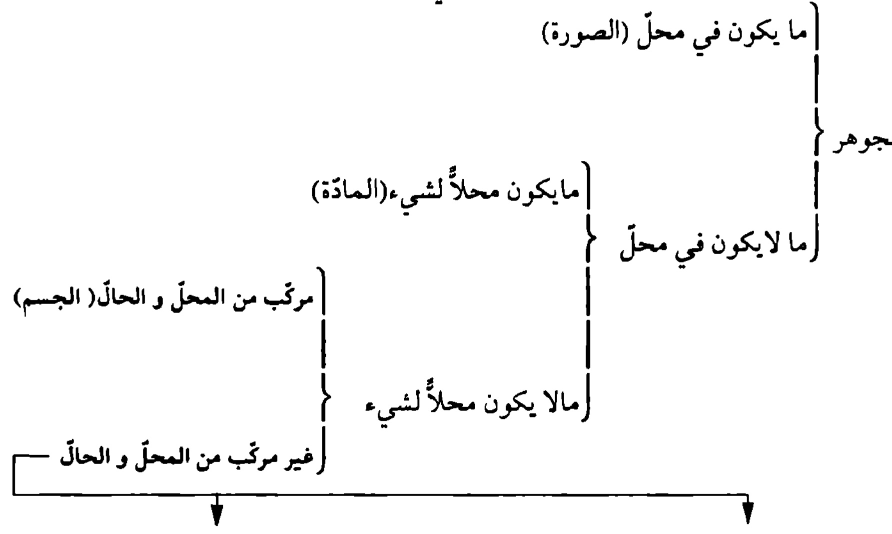
الفصل الثالث
في أقسام الجوهر الأوّليّة[1]

قالوا: إنّ الجوهر إمّا أن يكون في محلّ، أو لا يكون فيه[2]؛ والكائن في المحلّ

١ـ قوله ﷺ: «في أقسام الجوهر الأوّليّة»

الأقسام وإن كانت أعمّ من الأنواع، حيث إنّ التقسيم كما يمكن أن يكون تنويعاً يمكن أن يكون تصنيفاً أو تفريداً أيضاً، إلاّ أنّ المراد منها هنا هي الأنواع. كما لايخفى.

٢ـ قوله ﷺ: «قالوا إنّ الجوهر إمّا أن يكون في محلّ أو لا يكون فيه»



هوالصورة المادّيّة[٣]؛ و غير الكائن فيه إمّا أن يكون محلاًّ لشيء يقوم به[٤]، أو لا يكون؛ والأوّل هوالهيولى؛ والثاني لايخلو إمّا أن يكون مركّباً من الهيولى والصورة، أو لايكون؛ والأوّل هوالجسم؛ والثاني إمّا أن يكون ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه[٥]، أو لا يكون؛ والأوّل هوالنفس؛ والثاني هوالعقل. فأقسام الجوهر الأوّليّة خمسة[٦] هي: الصورة المادّيّة، والهيولى، والجسم، والنفس، والعقل.

و ليس التقسيم عقليّاً، دائراً بين النفي والإثبات[٧]، فإنّ الجوهر المركّب من الجوهر

٣ـ قوله ﷺ: *«الكائن في المحلّ هو الصورة المادّيّة»*

لايخفى عليك: أنّ الصورة المادّيّة في كلامهم تعمّ الجسميّة والنوعيّة كلتيهما، ولكنّ المصنّف ﷺ فهم منها خصوص الصورة الجسميّة. و سيأتي ما فيه.

٤ـ قوله ﷺ: *«إمّا أن يكون محلاً لشيء يقوم به»*

أي: إمّا أن يكون محلاً لجوهر يقوم به. كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «فإنّ الجوهر المركّب من الجوهر الحالّ والجوهر المحلّ» انتهى.

٥ـ قوله ﷺ: *«إمّا أن يكون ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه»*

وإن كان بوجه آخر ينفعل الجسم عنها فالنفس عندهم جوهر مجرّد ذاتاً متعلّق بالجسم فعلاً تؤثّر فيه وتتأثّر منه. وإنّما خصّ العلاقة بالانفعاليّة لأنّ العلاقة الفعليّة بالجسم مشتركة بين النفس والعقل.

٦ـ قوله ﷺ: *«فأقسام الجوهر الأوّليّة خمسة»*

إتيانهم بالفاء للإشارة إلى أنّ الحصر في تقسيم الجوهر إلى أقسامه الخمسة عقليّ، وذلك لأنّه تقسيم تفصيليّ ينشأ من تقسيمات ثنائيّة دائرة بين النفي والإثبات.

ومن هنا أورد المصنّف ﷺ عليه بعدم كونه تقسيماً عقليّاً.

٧ـ قوله ﷺ: *«وليس التقسيم عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات»*

اعتراض أوّل على ما قالوا، حيث إنّهم بما ذكروا من البيان أرادوا أن يجعلوا حصر الجواهر في الخمسة حصراً عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات، فردّه المصنّف ﷺ، وبيّن بذلك أنّ حصر

لـ

الحالّ والجوهر المحلّ، ليس ينحصر بحسب الاحتمال العقليّ في الجسم؛ فمن الجائز[8] أن يكون في الوجود جوهر ماديّ مركّب من المادّة و صورة غير الصورة الجسميّة؛ لكنّهم قصروا النوع الماديّ الأوّل في الجسم تعويلاً على استقرائهم.

على أنّك قد عرفت أنّ الصورة الجوهريّة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر[9]، و إن صدق عليها الجوهر صدقَ الخارج اللازم.

قال في الأسفار ـ بعد الإشارة إلى التقسيم المذكور ـ: «والأجود في هذا التقسيم أن يقال:[10] الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة، فهوالجسم وإلاّ، فإن كان جزءاً منه

المتقدّمين كان مبتنياً على الاستقراء. قال في الفصل الثاني من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: «قسّموا الجوهر تقسيماً أوّليّاً إلى خمسة أقسام: المادّة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر.» انتهى.

٨ـ قوله : «فمن الجائز»

أي: فإنّ من الجائز، فالفاء للسببيّة.

٩ـ قوله : «قد عرفت أنّ الصورة الجوهريّة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر»

قدمرّ منّا أنّ التقسيم هنا تقسيم للجوهر إلى أنواعه الأعمّ من الحقيقيّة والاعتباريّة، وإلاّ فغير الجسم لايكون نوعاً حقيقيّاً للجوهر، إذ كلّ من الأربعة الباقية بسيط، وقد مرّ أنّ الماهيّات البسيطة خارجة عن المقولات، ولا اختصاص لذلك بالصورة الجوهريّة. هذا هو الذي ذهب إليه المصنّف؛ ولكن الحقّ أنّ الماهيّات غير المركّبة من المادّة والصورة يمكن أن تكون مركّبة في العقل من الجنس والفصل، كما هو مختار صدرالمتألّهين.

١٠ـ قوله : «الأجود في هذا التقسيم أن يقال»

إنّما جعله أجود ليدلّ على أنّ التقسيم الأوّل أيضاً جيّد على مسلك المبدعين له، وهم المشّاؤون المنكرون لاتّحاد العاقل والمعقول.

قوله: «أن يقال»

هو به بالفعل ـ سواء كان في جنسه، أو في نوعه ـ فصورة، إمّا امتداديّة أو طبيعيّة[١١]؛ أو جزءاً هو به بالقوّة، فمادّة. و إن لم يكن جزءاً منه، فإن كان متصرّفاً فيه بالمباشرة، فنفس[١٢]؛ وإلاّ، فعقل».

ثمّ قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم:[١٣] «وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حقّقناه[١٤]، ....

- الجوهر
  - قابل للأبعاد (جسم)
  - ليس قابلاً للأبعاد
    - جزء للقابل للأبعاد
      - هو به بالفعل (صورة جسميّة أو نوعيّة)
      - هو به بالقوّة (مادّة)
    - لايكون جزءاً له
      - متصرّف فيه بالمباشرة (نفس)
      - غير متصرّف فيه بالمباشرة (عقل)

١١ـ قوله ﷺ: *«إمّا امتداديّة أو طبيعيّة»*

أي: إمّا جسميّة أو نوعيّة.

١٢ـ قوله ﷺ: *«فإن كان متصرّفاً فيه بالمباشرة، فنفس»*

التصرّف في الجسم بالمباشرة ليس من خواصّ النفس؛ فإنّ العقل أيضاً يتصرّف في الأجسام بالمباشرة، حيث إنّ الصور الجوهريّة التي تتحرّك فيها الأجسام من إفاضة العقل، كما سيأتي في الفصل السادس.

فالصحيح هو ماجاء في التقسيم الأوّل، من أنّه إن كان ذا علاقة انفعاليّة بالجسم فهو نفس.

١٣ـ قوله ﷺ: *«مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم»*

الأولى أن يقال: إلى وجه أجوديّة هذا التقسيم

١٤ـ قوله ﷺ: *«ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حقّقناه»*

من كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّة للصورة الإدراكيّة[١٥] التي يتحصّل بها جوهراً آخر[١٦] كماليّاً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من

حاصله: أنّه على التقسيم المشهور يدخل النفس في الجوهر الذي يكون محلاً لشيء يقوم به، فيكون عدّه قسماً على حدة من جعل قسم الشيء قسيماً له.

ولا يخفى: أنّه إنّما يلزم ذلک على مبنى صدرالمتألّهين‌ نفسه، من اتّحاد العاقل بالمعقول اتّحاد المادّة بالصورة. وأمّا على مبنى المشّائين أنفسهم، من استحالة اتّحاد العاقل بالمعقول، فما ذكروه سليم عن الإشكال.

قوله‌: «ذلک لما سيظهر من تضاعيف ما حقّقناه»

حاصل وجه الأجوديّة أنّ الجوهر الذي يكون محلاً لشيء لايختصّ بالهيولى، بل النفس أيضاً كذلک؛ فإنّها محلّ للصورة الادراكيّة. وأيضاً الجوهر الذي يكون في محلّ لاينحصر في الصورة المادّيّة؛ لأنّ الصورة الإدراكيّة أيضاً كذلک. هذا.

مضافاً إلى أنّ المركّب من النفس والصورة الإدراكيّة، مركّب من حالّ ومحلّ وهو مع ذلک ليس جسماً. فعلى التقسيم السابق يكون جعل النفس قسيماً للجوهر المحلّ من جعل قسم الشيء قسيمه، كما أنّ جعلها قسيماً للجوهر المركّب من الحالّ والمحلّ أيضاً كذلک؛ فإنّ النفس تصير محلاً للصورة الإدراكيّة وتتحصّل بها جوهراً آخر. وأمّا على التقسيم الثاني فهذا الجوهر مادام التعلّق نفس، وبعده عقل؛ فلا خلل فيه.

١٥ـ قوله ‌: *«من كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّة للصورة الإدراكيّة»*

أي: من صيرورة العاقل متّحداً بالمعقول اتّحاد المادّة بالصورة، وأنّ النفس تصير مجرّدة باتّحادها بالصورة الإدراكيّة التي لاتكون إلاّ مجرّدة، فتصير روحانيّة البقاء بعد أن كانت جسمانيّة الحدوث.

قوله‌: «كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّة للصورة الإدراكيّة»

لايخفى عليک: أنّ المراد من المادّة هي المادّة بالمعنى الأعمّ، التي هي مطلق المحلّ.

١٦ـ قوله ‌: *«يتحصّل بها جوهراً آخر»*

يبدو أنّ «يتحصّل» هنا من الأفعال الملحقة بـ «صار». والضمير المستتر فيه ـ الراجع إلى الجوهر النفسانيّ ـ اسمه، وقوله‌: «جوهراً آخر» خبره.

الوجود[١٧] غير الوجود الطبيعيّ الذي لهذه الأنواع المحصّلة الطبيعيّة»، انتهى. (ج ٤، ص ٢٣٤)

وما يرد على التقسيم السابق يرد على هذا التقسيم أيضاً.[١٨] على أنّ عطف الصور الطبيعيّة[١٩] ـ وهي متأخرة عن نوعيّة الجسم[٢٠] ـ على الصورة الامتداديّة، لا يـلائم

١٧ـ قوله ﷺ: *«يكون لها نحو آخر من الوجود»*

وهو الوجود الذي له درجات ومراتب، يكون بعض مراتبه طبيعة جسمانيّة، وبعضها مثالاً مجرّداً، وبعضها عقلاً مفارقاً.

١٨ـ قوله ﷺ: *«ما يرد على التقسيم السابق يرد على هذا التقسيم أيضاً»*

يعني الوجهين اللذين أُوردا على تقسيم المشهور.

وحاصل الوجه الأوّل على نحو ينطبق على هذا التقسيم أنّ ما ليس قابلاً للأبعاد وليس جزء له، لاينحصر في النفس والعقل؛ فإنّه يمكن وجود جوهر مركّب من حالّ ومحلّ ليس بجسم. وأيضاً: عند ذلک لاتكون الصورة منحصرة في جزء الجسم الذي به فعليّته، ولا المادّة منحصرة في جزء الجسم الذي هو به بالقوّة.

١٩ـ قوله ﷺ: *«على أنّ عطف الصور الطبيعيّة»*

لم يورد بهذا الإيراد على التقسيم السابق لتفسيره الصورة المادّيّة في كلامهم بالصورة الجسميّة، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «فمن الجائز أن يكون في الوجود جوهر مادّيّ من المادّة و صورة غير الصورة الجسميّة» انتهى.

ولكن الحقّ أنّ الصورة المادّيّة في كلامهم أُريد بها الأعمّ من الصورة الجسميّة والصورة النوعيّة؛ فإنّ كلاًّ منهما صورة مادّيّة. وعليه فصدرالمتألّهين ﷺ إنّما غيّر كيفيّة التقسيم من غير أن يدخل في تقسيمه شيء لم يكن داخلاً في تقسيم القوم. ولا يخفى على من تدبّر.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«وهي متأخّرة عن نوعيّة الجسم»*

فإنّ الجسم الذي هو نوع من الجوهر ينقسم إلى أنواع بالصور النوعيّة التي تحلّها.

ولكن فيه: أنّ أنواع الجسم وإن كانت متأخّرة عن الجسم، إلاّ أنّ الصور النوعيّة إنّما تتنوّع

ﷻ

كون الانقسام أوّليّاً.

و كيف كان، فالذي يهمّنا ههنا، أن نبحث عن حقيقة الجسم و جزئيه: المادّة والصورة الجسميّة. و أمّا النفس، فاستيفاء البحث عنها في علم النفس؛ و ستنكشف حقيقتها بعض الانكشاف في مرحلتي القوّة والفعل، والعاقل والمعقول. و أمّا العقل، فيقع الكلام في حقيقته في الإلٰهيّات بالمعنى الأخصّ، و ستنكشف بعض الانكشاف في مرحلتي القوّة والفعل، والعاقل والمعقول، إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

↰ بها الأجسام، وليست أنواعاً للجسم، بل الصورة النوعيّة نوع من الصورة؛ فلابدّ من أن تعدّ الصورة بإطلاقها نوعاً من الجوهر، ثمّ تقسّم ثانياً إلى جسميّة ونوعيّة، وبعد ذلك تقسّم الصورة النوعيّة إلى عنصريّة وغيرها، وهكذا.

الفصل الرابع
في ماهيّة الجسم

لاريب في وجود الجسم، بمعنى الجوهر الذي يمكن أن يـفرض فـيه ثـلاثة خـطوط متقاطعة على زوايا قوائم، و إن لم تكن موجودة فيه بالفعل، كما في الكرة والأُسطوانة.

فحواسّنا، التي تنتهي إليها علومنا[1]، وإن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهريّ، و إنّما تدرك أحوال الأجسام و أوصافها العرضيّة[2]، لكنّ أنواع التجربات تهـدينا هداية قاطعة إلى أنّ ما بين السطوح والنهايات من الأجسام مملوءة في الجملة[3]، غير

١ـ قوله ﷺ: «فحواسّنا، التي تنتهي إليها علومنا»

أي: فإنّ حواسّنا، فالفاء للسببيّة.

قولهﷺ: «التي تنتهي إليها علومنا»

أي: علومنا التصوّريّة التي تنطبق على المحسوسات بوجه، كـما صـرّحﷺ بـذلك فـي المقالة الخامسة من كتاب أُصول فلسفه؛ وإلاّ فالتصديقات لاتـنتهي إلى الحـواسّ، وحـتّى المحسوسات والتجربيّات منها مبتنية على معارف عقليّة غير محسوسة، والتصوّرات أيضاً منها ما لاتنتهي إلى الحواسّ.

٢ـ قولهﷺ: «إنّما تدرك أحوال الأجسام وأوصافها العرضيّة»

لايخفى: أنّها لاتدرک جميع أحوال الأجسام؛ فإنّ جميع الأعراض غير الكيف النفسانيّ من أحوال الأجسام، ولا يدرک الحسّ من جميعها إلاّ قسماً من الكيف، وهو الكيف المحسوس.

٣ـ قوله ﷺ: «مملوءة في الجملة»

وإن كانت أجزاء ذوات فواصل.

خالية عن جوهر ذي امتداد في جهاته الثلاث.

والذي يجده الحسّ من هذا الجوهر الممتدّ في جهاته الثلاث، يجده متّصلاً واحداً، يقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل؛ لا مجموعاً من أجزاء بالفعل، ذوات فواصل.

هذا بحسب الحسّ؛ و أمّا بحسب الحقيقة، فاختلفوا فيه على أقوال:

أحدها: أنّه مركّب من أجزاء ذوات أوضاع، لا تتجزّىٰ ولا تنقسم أصلاً[٤]، لاخارجاً، ولا وهماً، ولا عقلاً، وهي متناهية؛ و هو مذهب جمهور المتكلّمين.

الثاني: أنّه مركّب كما في القول الأوّل، غير أنّ الأجزاء غير متناهية؛ و نسب إلى النظّام.[٥]

٤ـ قوله ﷺ: «أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزّى ولا تنقسم أصلاً»

يسمّون كلاً منها «الجوهر الفرد»

قولهﷺ: «أجزاء ذوات أوضاع لاتتجزّى ولا تنقسم أصلاً»

وتمرّ الآلة القطّاعة من مواضع الفصل بينها.

قولهﷺ: «ذوات أوضاع»

أي: تقبل الإشارة الحسّيّة، فإنّ الوضع هنا بمعنى قبول الإشارة الحسّيّة، كما يلوح من قولهﷺ عند بيان ضعف هذا القول: «تقبل الإشارة الحسّيّة».

٥ـ قوله ﷺ: «نسب إلى النظّام»

النظّام كشدّاد. هو أبو إسحاق إبراهيمبن سيّار البصريّ ابن اُخت أبي الهذيل العلاّف شيخ المعتزله. ينسب إليه النظّاميّة من فرق المعتزلة. كان بالبصرة، وهو من المعاصرين لهارون الرشيد، وقد طلبه منها إلى بغداد لأجل المناظرة مع الجارية المسمّاة بالحسنيّة، التي قد ربّيت في بيت مولانا الصادق صلوات اللّه وسلامه عليه. فناظرته في مجلس الرشيد ووزيره يحيىبن خالد البرمكيّ فغلبته؛ وقد كان سألها النظّام عن ثمانين مسألة فأجابت عنها. ثمّ سألته عن مسائل فلم يقدر على جوابها. إيّاه عنى أبونواس بقوله:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة   حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

من آراءه أنّ الإجماع ليس بحجّة وكذا القياس؛ وأنّ الحجّة قول المعصوم؛ وأنّه نصّ النبيّ

ﷺ

الثالث: أنّه مركّب من أجزاء بالفعل، متناهية، صغار، صُلبة، لا تقبل القسمة الخارجيّة، لصغرها و صلابتها، و لكن تقبل القسمة الوهميّة والعقليّة؛ و نسب إلى ذيمقراطيس.

الرابع: أنّه متّصل واحد، كما في الحسّ، و يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية[٦]؛ و نسب إلى الشهرستاني.[٧]

الخامس: أنّه جوهر بسيط، هوالاتّصال والامتداد الجوهريّ، الذي يقبل القسمة خارجاً و وهماً و عقلاً؛ ونسب إلى أفلاطون الإلٰهيّ.[٨]

صلّى اللّه عليه وآله على أنّ الإمام عليّ عليه السلام وعيّنه وعرفت الصحابة ذلك، لكنّه كتمه عمر لأجل أبي بكر؛ وأنّ إعجاز القرآن في الصرف عنه.

٦ـ قوله ﷺ: «يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية»

أي: يقبل القسمة إلى أجزاء تنتهي عندها القسمة، فلاتقبل الأجزاء بعد ذلك قسمة أصلاً، لاخارجاً ولا وهماً ولا عقلاً.

٧ـ قوله ﷺ: «نسب إلى الشهرستاني»

صاحب كتاب الملل والنحل، كما في الأسفار ج ٥، ص ١٧، وهو ابوالفتح محمّدبن عبدالكريم‌بن أحمد، المتكلّم الفيلسوف الأشعري، وقد ذكر في كتابه أنّ مشهد الإمام الهادي على‌بن محمّد النقي عليهما السلام بقم!

٨ـ قوله ﷺ: «نسب إلى أفلاطون الإلهيّ»

لقّبوا أفلاطون بالإلهيّ لشدّة توغّله في الإلهيّات. والظاهر أنّ المراد بالإلهيّات هو معناه المصطلح، وهي الفلسفة الاولى، والعلم الكلّيّ، الباحث عن الموجود من حيث هو موجود.

قال الشيخ بهاءالدين العاملي في الكشكول ط. قم، ج ٢، ص ٦٢٤:

«الحكماء الذين جروا في العالم مجرى الدستور، ومنهم انتشرت أكثر العلوم، وهم أساطين الحكمة، أحد عشر:

أفلاطون، في الإلهيّات.

السادس: أنّه مركّب من جوهر و عرض، و هما: الجوهر والجسميّة التعليميّة[9] التي هي امتداد كمّيّ في الجهات الثلاث؛ و نسب إلى شيخ الإشراق.[10]

السابع: أنّه جوهر مركّب من جوهرين، أحدهما: المادّة التي هي قوّة كلّ فعليّة. و الثاني: الاتّصال الجوهريّ الذي هو صورتها. والصورة اتّصال و امتداد جوهريّ يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية، بمعنى لايقف؛ فإنّ اختلاف العرضين يقسّمه، وكذا الآلة القطّاعة تقسّمه بالقطع؛ حتّى إذا أعيَتْ، لصغر الجزء أو صلابته، أخذ الوهم في التقسيم[11]؛ حتّى إذا عجز عنه، لنهاية صغرالجزء، أخذ العقل في تقسيمه على

أبرخس وبطليموس، في الرصد والهيأة والمجسطي.

بقراط وجالينوس، في الطبّ.

أرشميدس وأُقليدس وأبلينوس، في الرياضيّ بأصنافه.

أرسطوطاليس، في الطبيعيّ والمنطق.

سقراط وفيثاغورث، في الأخلاق.» انتهى.

٩ـ قوله ﷺ: *«هما الجوهر والجسميّة التعليميّة»*

كان الأولى أن يقول: وهما المادّة والجسميّة التعليميّة، كما سيصرّح ﷺ بذلك عند محاولة نقد هذا القول. وقد صرّح شيخ الإشراق بأنّه هو الهيولى. فراجع التلويحات.

١٠ـ قوله ﷺ: *«نسب إلى شيخ الإشراق»*

قد ذهب إليه في التلويح الأوّل من كتابه التلويحات، بينما اختار في حكمة الإشراق مذهب أفلاطون وأنكر الهيولى. وقد تصدّى بعضهم للجمع بين ما في كتابيه. ولكنّ الحقّ كما صرّح به صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٥، ص ١٨ أنّ التناقض بين كلاميه لايرتفع بما ذكروه. فله في كلّ من كتابيه رأي.

١١ـ قوله ﷺ: *«أخذالوهم في التقسيم»*

الوهم هي القوّة المدركة للمعاني المضافة إلى الجزئيّات. ويدرك هنا قسمة الجزء المدرك بالحسّ والخيال، فتحكم مثلاً بأنّ له يميناً وشمالاً وهكذا، فيدرك القسمة كمعنى مضاف إلى ذلك الجزء الذي هو جزئيّ.

نحو كلّيّ بأنّه كلّما قسم إلى أجزاء، كان الجزء الجديد ذا حجم، له جانب غير جانب، يقبل القسمة من غير أن تقف، فورود القسمة لايعدم الجسم[١٢]؛ و هو قول أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام.

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهيّة الجوهر المسمّى بالجسم. وفي كلّ منها وجه أو وجوه من الضعف، نشير إليها بما تيسّر.

أمّا القول الأوّل المنسوب إلى المتكلّمين، و هو أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا تتجزّىٰ أصلاً، تمرّ الآلة القطّاعة على فواصل الأجزاء، و هي متناهية، تقبل الإشارة الحسّيّة.

ففيه أنّ الجزء المفروض إن كان ذا حجم، كان له جانب غير جانب بالضرورة، فيجري فيه الانقسام العقليّ، و إن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً، لنهاية صغره؛ و إن لم يكن له حجم، امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم.

وأيضاً، لنفرض جزءًا لايتجزّىٰ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن مماسّة الطرفين، انقسم؛ فإنّ كلاًّ من الطرفين يلقى منه غير ما يلقاه الآخر؛ و إن لم يحجز عن مماسّتهما، استوى وجودالوسط و عدمه؛ و مثله كلّ وسط مفروض، فلم يحجب شيء شيئاً، و هو ضروريّ البطلان.

و أيضاً، ليفرض جزء لايتجزّىٰ فوق جزئين كذلك، و على ملتقاهما؛ فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلّ كليهما، تجزّى[١٣]، وإن لقي بكلّه كلّ أحدهما فقط، فليس على

١٢ـ قوله ﷺ: **«فورود القسمة لايعدم الجسم»**

أي: فإنّ ورود القسمة.

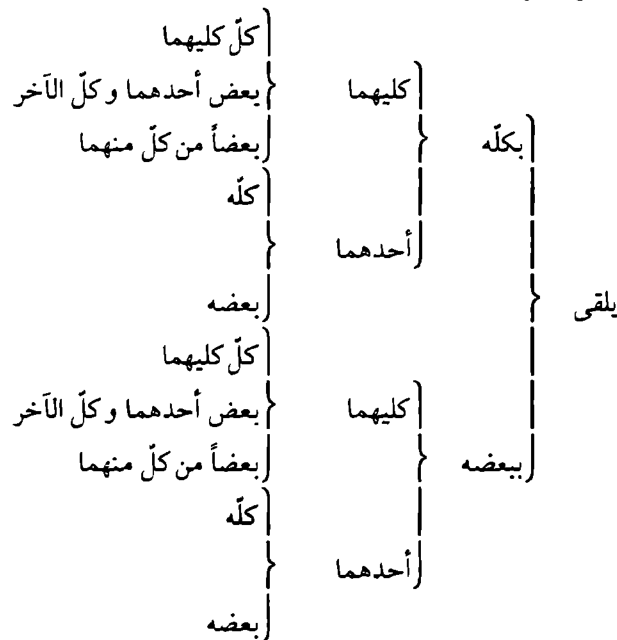
١٣ـ قوله ﷺ: **«فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلّ كليهما، تجزّى»**

لايخفى: أنّه لم يحصر جميع الاحتمالات؛ إذ يحتمل أن يلقى بكلّه أو بعضه كليهما أو أحدهما، وعلى فرض لقائه كليهما فإمّا أن يلقى كلّ كليهما أو بعض أحدهما وكلّ الآخر أو بعضاً من كلّ منهما، وعلى فرض لقائه أحدهما فإمّا أن يلقى كلّه أو بعضه. فالاحتمالات

ﷺ

الملتق[۱۴]، و قد فرض عليه؛ و إن لقي بكلّه أو ببعضه من كلّ منهما شيئاً، انقسم و انقسما جميعاً.[۱۵]

عشرة ذكر المصنّف‌ﷺ خمسة منها فقط.



قوله‌ﷺ: «فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلّ كليهما، تجزّى»

وذلک لأنّه إذا لقي بكلّه كلّ كليهما فقد لقي ببعضه أحدهما وببعضه الآخر الآخر وانقسم، وإذالقي ببعضه كلّ كليهما فقد انقسم إلى بعض لقي كلّ كليهما و بعض لم يلق منهما شيئاً، مضافاً إلى أنّ البعض الذي لقي كلّ كليهما انقسم إلى ما لقي أحدهما ومالقي الآخر.

۱۴ـ قوله ﷺ: *«فليس على الملتقى»*

لأنّه لو كان على الملتقى لاستوى نسبته إلى كلّ من الجزئين، فلم يكن ملاقياً لأحدهما دون الآخر.

۱۵ـ قوله ﷺ: *«انقسم وانقسما جميعاً»*

أمّا انقسامه، فلأنّه إن لقي بكلّه من كلّ منهما شيئاً فقد لقي ببعضه شيئاً من أحدهما

و قد أوردوا في بطلان الجزء الذي لايتجزّیٰ وجوهاً من البراهين، و هي كثيرة مذكورة في كتبهم.

و أمّا القول الثاني المنسوب إلى النظّام، و هو أنّ الجسم مركّب من أجزاء لاتتجزّیٰ غير متناهية.

فيرِد عليه مايرِد على القول الأوّل، مضافاً إلى أنّ عدم تناهي الأجزاء على تقدير كونها ذواتِ حجم[١٦]، يوجب كون الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة؛ والضرورة تدفعه.

و أمّا القول الثالث المنسوب إلى ذيمقراطيس، و هو أنّ الجسم مركّب من أجزاء صغار صلبة لاتتجزّى خارجاً، و إن جاز أن تتجزّیٰ وهماً وعقلاً.

ففيه أنّ هذه الأجزاء لامحالة جواهر ذوات حجم[١٧]، فتكون أجساماً ذوات اتّصال جوهريّ، تتألّف منها الأجسام المحسوسة. فالذي يثبته هذا القول أنّ ههنا

وببعضه الآخر شيئاً من الآخر فانقسم، وإذا لقي ببعضه من كلّ منهما شيئاً فقد انقسم إلى مالقي من كلّ من الجزأين شيئاً وإلى مالم يلق شيئاً. مضافاً إلى أنّ مالقي منهما انقسم إلى مالقي أحدهما وإلى مالقي الآخر. وأمّا انقسامهما فلأنّ كلاًّ منهما انقسم إلى مالقيه الجزء الذي فوقها وإلى مالم يلقه ذلك الجزء.

١٦ـ قوله ﷺ: *«على تقدير كونها ذوات حجم»*

وهذا التقدير لامفرّ عنه بعد كون الجسم ذا حجم وكونه مؤلّفاً من هذه الأجزاء، كما هو مدّعى هذا القائل.

١٧ـ قوله ﷺ: *«أنّ هذه الأجزاء لامحالة جواهر ذوات حجم»*

أمّا كونها جواهر فلأنّ الجوهر الذي هو الجسم يتقوّم بها. وأمّا كونها ذوات حجم فلانقسامها وهماً وعقلاً.

قوله ﷺ: «أنّ هذه الأجزاء لامحالة جواهر ذوات حجم»

وإلاّ لم يتألّف من اجتماعها الجسم الذي هو أمر ذوحجم بالضرورة.

أجساماً أوّليّة هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة. على أنّ هذا القول لايتبيّن به نفي الهيولى وإبطال تركّب الجسم منها و من الصورة الجسميّة، و سيأتي إثباتها في الفصل التالي، فيؤول إلى إثبات الصورة الجسميّة للأجسام الأوّليّة[١٨] التي هي مباديء هذه الأجسام المحسوسة وإليها تنتهي بالتجزئة.[١٩]

و أمّا القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني، و هو كون الجسم متّصلاً واحداً، كما في الحسّ، يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية.

ففيه أنّ لازمه وقوف القسمة العقليّة. و هو ضروريّ البطلان.

وأمّا القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون، و هو كون الجسم جوهراً بسيطاً، و هوالاتّصال الجوهريّ القابل للقسمة إلى غير النهاية.

ففيه منع كون الجسم بسيطاً، لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم.[٢٠]

على أنّ في كون الاتّصال الجوهريّ الذي للجسم هو ما يناله الحسّ من الأجسام المحسوسة كلاماً سيأتي إن شاء اللّٰه.[٢١]

١٨ـ قوله ﷺ: *«فيؤول إلى إثبات الصورة الجسميّة لأجسام الأوّليّة»*

لأنّه إذا ثبت وجود المادّة، ثبت أنّ الصورة الجسميّة ما به فعليّتها ـ لأنّ المادّة قوّة محضة لافعليّة لنفسها ـ وما به فعليّة المادّة في الأبعاد الثلاث هي الصورة الجسميّة.

وبما ذكرنا ظهر أنّ وجود الصورة الجسميّة متفرّع على وجود الهيولى؛ لأنّ الصورة هو ما به فعليّة المادّة، فما لم تثبت المادّة لم يكن موقع للصورة.

١٩ـ قوله ﷺ: *«إليها تنتهي بالتجزئة»*

أي: إليها تنتهي بسبب الانفصال والتجزّى الحاصل بالفعل. فالتجزئة مصدر مجهول.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم»*

في الفصل الخامس.

٢١ـ قوله ﷺ: *«كلاماً سيأتي إن شاء اللّٰه»*

و أمّا القول السادس المنسوب إلى شيخ الإشراق، و هو كون الجسم مركّباً من جوهر و عرض، و هما المادّة والجسم التعليميّ الذي هو من أنواع الكمّ المتّصل.[٢٢]

ففيه: أوّلاً: أن لا معنى لتقويم العرض للجوهر، مع ما فيه[٢٣] من تألّف ماهيّة حقيقيّة من مقولتين، و هما الجوهر والكمّ، والمقولات متباينة بتمام الذات.

وثانياً: أنّ الكمّ عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان؛ فهذا الامتداد المقداريّ الذي يتعيّن به طول الجسم و عرضه و عمقه، كمّ محتاج إلى موضوع يحلّ فيه؛ ولولا أنّ في موضوعه اتّصالاً مّا[٢٤] يقبل أن يوصف بالتعيّن، لم يعرضه ولم يحلّ فيه؛ فلو أخذنا مقداراً من شمعة و سوّيناها كرة، ثمّ اسطوانيّاً، ثمّ مخروطاً، ثمّ مكعّباً، و هكذا،

↰ في آخر هذا الفصل من قوله‌: «لاحجّة تدلّ على كون الجسم في اتّصاله كما هو عليه عند الحسّ، فخطأ الحسّ غير مأمون. وقد اكتشف علماء الطبيعة ...» انتهى.

٢٢ـ قوله ﷺ: «هما المادّة والجسم التعليميّ الذي هو من أنواع الكمّ المتّصل»

أي: الهيولى والجسم التعليميّ. فهو يضع الجسم التعليميّ مكان الصورة الجسميّة، وينفي وجود الاتّصال الجوهريّ المسمّى بالصورة الجسميّة.

٢٣ـ قوله ﷺ: «مع ما فيه»

يحتمل رجوع الضمير إلى تقويم العرض للجوهر، فيكون المعنى أنّه لامعنى لتقويم العرض للجوهر مع وجود هذا التالي الفاسد لهذا التقويم، وهو تألّف ماهيّة حقيقيّة من ماهيّتين متباينتين بتمام الذات. فعلى هذا فقوله‌: «مع ما فيه» بمنزلة التعليل لامتناع تقويم العرض للجوهر. وليس وجهاً آخر لبطلان القول السادس.

ويحتمل رجوعه إلى القول السادس. فيكون الكلام وجهاً آخر لبطلان ذلک القول. وعليه فيوجّه الوجه الأوّل ـ أعني استحالة تقويم العرض للجوهر ـ بأنّ مقوّمات النوع موجودة في الخارج بعين وجوده، فلو كان النوع جوهراً ومقوّمه عرضاً لزم كون وجود واحد موجوداً في موضوع وموجوداً لافي موضوع معاً، وهو محال، كمامرّ في ذيل الفصل الثاني.

٢٤ـ قوله ﷺ: «لولا أنّ في موضوعه اتّصالاً مّا»

أي: امتداداً، كما لايخفى، وكما يستشعر من عطف الامتداد عليه في ما سيأتي بعد أسطر.

وجدنا الأشكال متغيّرة متبدّلة[٢٥]، وللشمعة اتّصال باق محفوظ في الأشكال المختلفة المتبدّلة. فهناك اتّصالان:[٢٦] اتّصال مبهم غير متعيّن في نفسه، لولاه لم يكن شمعة، و اتّصال و امتداد متعيّن، لو بطل لم يبطل به جسم الشمعة. والأوّل هو صورة الجسم، والثاني عرض يعرض الجسم، والانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا[٢٧]؛ و أمّا من حيث اتّصاله الذاتيّ المبهم، فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة.[٢٨]

٢٥ـ قوله ﷺ: *«وجدنا الأشكال متغيّرة متبدّلة»*

لايخفى: أنّ الشكل من الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، وليس نفسه كمّاً. فكان الأولى أن يقول: الجسم جسم بالاتّصال الجوهريّ المبهم، أي هو جسم صغيراً كان أم كبيراً، ذراعاً مكعّباً كان أم ذراعين أو أقلّ أو أكثر. فالكمّ، وهو كونه ذراعاً مثلاً، لادخل له في جسميّته ـ وإلاّ لم يكن ما هو أقلّ أو أكثر جسماً ـ وإنّما هو عرض يتعيّن به ذلك الامتداد المبهم ويتقدّر به. وهذا المعنى هو المستفاد من ما حكاه من كلام الشيخ.

٢٦ـ قوله ﷺ: *«فهناك اتّصالان»*

أي امتدادان. والدليل على هذا التفسير أنّه بعد ما ذكر الاتّصالين هنا، عبّر عن الثاني بالامتداد بقوله ﷺ: «خلط بين الاتّصال الجوهريّ والامتداد العرضيّ الذي هو الجسم التعليميّ». انتهى

٢٧ـ قوله ﷺ: *«الانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا»*

وذلك لأنّ امتداد الجسم مبهم، وإنّما يتعيّن ويتحصّل بالجسم التعليميّ الذي هو امتداد متعيّن. ومن هنا قالوا: إنّ الانقسام من خواصّ الكمّ، ويعرض غيره بعروضه. فراجع الفصل التاسع من المرحلة السادسة من بداية الحكمة.

٢٨ـ قوله ﷺ: *«فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة»*

وهو فصل الجسم؛ فإنّ الجسم هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة من دون تعيّن كلّ من هذه الأبعاد، فهي أبعاد مبهمة، تتعيّن بأبعاد الجسم التعليميّ.

ولا يخفى عليك: أنّ المراد بالأبعاد هنا هي الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم؛ وإلاّ فالامتداد في الجهات الثلاث متحقّق في الجسم بالفعل، لايحتاج إلى فرض.

قال الشيخ في الشفاء:[٢٩] «فالجسميّة بالحقيقة صورة الاتّصال القابل لما قلناه، من فرض الأبعاد الثلاثة، و هذا المعنى غيرالمقدار و غيرالجسميّة التعليميّة[٣٠]؛ فإنّ هذاالجسم من حيث له هذه الصورة لايخالف جسماً آخر بأنّه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه بأنّه مساو، أو معدود به، أو عادّ له، أو مشارك، أو مباين[٣١]، وإنّما ذلك له من حيث هو مقدّر و من حيث جزء منه يعدّه، و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسميّة التي ذكرناها»، انتهى (ص ٦٤)

و بالجملة فأخذ الامتداد الكمّيّ العرضيّ في ماهيّة الجوهر[٣٢]، على ما فيه من

٢٩ـ قوله ﷺ: «قال الشيخ في الشفاء»

في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الإلهيّات، ص ٣١٧ من الطبعة القديمة و ص ٦٤ من الطبعة الحديثة.

٣٠ـ قوله ﷺ: «هذا المعنى غير المقدار وغير الجسميّة التعليميّة»

عطف غير الجسميّة التعليميّة عطف تفسيريّ؛ لأنّ المراد من المقدار هنا هي نفس الجسميّة التعليميّة، وذلک لأنّ الذي يكون الشيخ بصدد رفع التوهّم عنه هو مغايرة الجسم الطبيعيّ للجسم التعليميّ؛ وأمّا مغايرته للخطّ والسطح والزمان فلم ينكرها أحد. ويشهد لما ذكرنا ذيل كلامه ﷺ أيضاً.

٣١ـ قوله ﷺ: «لا يناسبه بأنّه مساو، أو معدود به، أو عادّ له، أو مشارک، أو مباين»

كلّ جسم إذا نسب إلى جسم آخر فإمّا أن يكون مساوياً له في المقدار، فهما متساويان، كأن يكون كلّ منهما أربعة أذرع؛ وإلاّ فإمّا أن يكون أحدهما معدوداً بالآخر، كأن يكون أحدهما أربعة أذرع والآخر ذراعين، فإذا نسب ما مقداره أربعة أذرع إلى ما مقداره ذراعان كان الأوّل معدوداً والثاني عادّاً؛ وإلّا فإن كان كلاهما معدوداً بثالث، كأن يكون أحدهما أربعة أذرع والآخر ستّة أذرع، فهما متشاركان؛ وإلاّ فهما متباينان، كأن يكون أحدهما خمسة أذرع والآخر سبعة أذرع.

٣٢ـ قوله ﷺ: «فأخذ الامتداد الكمّيّ العرضيّ في ماهيّة الجوهر»

أي: الجوهر المعهود، وهو الجسم.

الفساد، خلط بين الاتّصال الجوهريّ والامتداد العرضيّ الذي هو الجسم التعليميّ.

وأمّا القول السابع المنسوب إلى أرسطو، و هو تركّب الجسم من الهيولى والصورة الجسميّة، و هي الاتّصال الجوهريّ، على ما عند الحسّ، و هو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة على قوائم، تقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية؛ أمّا الهيولى فسيجيء إثباتها[٣٣]، و أمّا الصورة الجسميّة التي هي الاتّصال فقد تقدّم توضيحه.[٣٤]

ففيه: أنّ كون الجسم مركّباً من مادّة و اتّصال جوهريّ يقبل القسمة إلى غير النهاية، لا غبار عليه؛ لكن لا حجّة تدلّ على كون الجسم في اتّصاله كما هو عليه عند الحسّ، فخطأ الحسّ غير مأمون.[٣٥]

و قد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً[٣٦] ـ بعد تجارب دقيقة فنّيّة ـ أنّ الأجسام مؤلّفة

٣٣ـ قوله ﷺ: «أمّا الهيولى فسيجيء إثباتها»

في الفصل التالي.

٣٤ـ قوله ﷺ: «فقد تقدّم توضيحه»

آنفاً عند مناقشة القول السادس.

٣٥ـ قوله ﷺ: «فخطأ الحسّ غير مأمون»

أي: فإنّ خطأ الحسّ غير مأمون.

٣٦ـ قوله ﷺ: «قد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً»

أي: علماء الحكمة الطبيعيّة أو العلوم الطبيعيّة. وقال في بداية الحكمة في هذا المقام: «وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علميّة ممتدّة ...»انتهى. وكذا في الفصل العاشر من المرحلة السادسة منها: «ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيّات المحسوسة موجودة ...» انتهى.

قوله ﷺ: «الطبيعة»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «الطبيعيّة»

من أجزاء ذرّيّة لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد؛ فلينطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذرّيّة التي هي مبادىء تكوّن الأجسام المحسوسة، و ليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.[٣٧]

نعم؛ لو سلّم ما يقال: إنّ المادّة ـ يعنون بها الأجسام الذرّيّة الأُوَل ـ قابلة التبدّل إلى الطاقة و إنّها مجموعة من ذرّات الطاقة المتراكمة، كان من الواجب في البحث الحكميّ أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتّباً على الجوهر قبل الجسم[٣٨]، ثمّ ترتيب الأبحاث المتفرّقة على ما يناسب هذا الوضع. فليتأمّل.[٣٩]

٣٧ـ قوله ﷺ: «وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا»

لأنّ من سيرة العقلاء الرجوع إلى أهل الخبرة.

٣٨ـ قوله ﷺ: «أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتّباً على الجوهر قبل الجسم»

ولا يخفى: أنّها هي الطاقة بالمعنى الأعمّ، إذ على هذا يكون للطاقة إطلاقان:

الأوّل: الطاقة بالمعنى الأعمّ. وهي الطاقة لابشرط، التي تندرج تحتها نوعان أحدهما الطاقة المتراكمة المسمّاة بالمادّة، وثانيهما: الطاقة غير المتراكمة، وهي الطاقة بالمعنى الأخصّ.

الثاني: الطاقة بالمعنى الأخصّ، وهي الطاقة بشرط لا، أي بشرط عدم التراكم. وهذا المعنى هو مراد الفيزيائيّين في عرفهم حيث يجعلونها مقابلاً للمادّة وقسيماً لها.

٣٩ـ قوله ﷺ: «فليتأمّل»

التأمّل يقتضي كون الجسم الفلسفيّ ـ وهو الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث ـ نوعاً عالياً، فإنّ كون المادّة مجموعة من ذرّات الطاقة المتراكمة، وكونها قابلة للتبدّل إلى تلك الذرّات، يقتضي كون الذرّات أنفسها ذوات امتداد جوهريّ، وإلاّ لم تحصل من تراكمها المادّة التي هي ذات امتداد جوهريّ، فتكون الذرّات أنفسها أجساماً في نظر الفيلسوف، وإن لم تسمّ أجساماً عند الفيزيائيّ.

الفصل الخامس

في ماهيّة المادّة و إثبات وجودها

لاريب أنّ الجسم في أنّه جوهر يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة[1]، أمر بالفعل، و في أنّه يمكن أن يوجد فيه كمالات أُخَر أوّليّة مسمّاة بالصور النوعيّة التي تكمّل جوهره، و كمالات ثانية من الأعراض الخارجة عن جوهره، أمر بالقوّة. و حيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة؛ لما أنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان[2]، والقوّة تلازم

١ـ قوله ﷺ: *«يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة»*

اللام للعهد. أي الامتدادات والخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، التي مرّ ذكرها في آخر الفصل السابق. وليس المراد بها الامتداد في الجهات الثلاث، إذ الامتداد في الجهات الثلاث أمر حاصل في الجسم بالفعل، ولاحاجة إلى فرضها.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه لو قال: لاريب أنّ الجسم في أنّه جوهر متّصل ممتدّ في الجهات الثلاث أمر بالفعل، لكان أولى.

٢ـ قوله ﷺ: *«لما أنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان»*

فإنّ الفعليّة مساوقة للوجود الذي هو الوجدان.

ثمّ لايخفى: أنّ التقابل بين الوجدان والفقدان هو تقابل الملكة وعدمها، وهما لايجتمعان في شيء واحد، كسائر المتقابلات.

ولكن فيه: أنّ وجدان الامتداد الجوهريّ وفقدان الكمالات الأُولى والثانية وإن كان

الفقدان.[٣] فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأُولىٰ و الثانيةَ الممكنةَ فيه، و يتّحد بها، أمرٌ غير صورته الاتّصاليّة التي هو بها بالفعل؛ فإنّ الاتّصال الجوهريّ ـ من حيث هو ـ اتّصال جوهريّ لا غير[٤]، و أمّا حيثيّة قوّة الكمالات اللاحقة و إمكانها، فأمر خارج عن الاتّصال المذكور، مغاير له. فللجسم ـ وراء اتّصاله الجوهريّ جزء آخر، حيثيّة ذاته حيثيّة قبول الصور و الأعراض اللاحقة، و هو الجزء المسمّىٰ بالهيولىٰ و المادّة.

فتبيّن: أنّ الجسم جوهر مركّب من جزئين جوهريّين: المادّة ـ التي إنّيّتها[٥] قبول الصور المتعلّقة نوعَ تعلّق بالجسم[٦]، والأعراضِ المتعلّقه بها ـ و الصورة الجسميّة. و

أحدهما ملكة والآخر عدم ملكة، إلاّ أنّ عدم الملكة منهما ليس عدماً لنفس الملكة منهما. وبعبارة أُخرى: لايتعلّق الفقدان بنفس ما يتعلّق به الوجدان. فلا يمتنع اجتماعهما، كما لايمتنع اجتماع البصر، وهو ملكة، مع الصمم، وهو عدم الملكة.

٣ـ قوله ﷺ: *«القوّة تلازم الفقدان»*

إنّما عبّر بالتلازم لأنّ القوّة عندهم موجودة، والفقدان عدم، فليس أحدهما نفس الآخر. بخلاف الفعل والوجدان . فتلازم القوّة والفقدان تلازم خارجيّ، بينما الملازمة بين الفعل والوجدان من قبيل الملازمات العامّة.

٤ـ قوله ﷺ: *«فإنّ الاتّصال الجوهريّ ـ من حيث هو ـ اتّصال جوهريّ لاغير»*

لايخفى عليك: أنّه لادخل لهذه الجملة في الاستدلال وإنّما هو تأكيد للمغايرة.

٥ـ قوله ﷺ: *«التي إنّيّتها»*

أي: حقيقتها وحيثيّة وجودها ـ مشتقّ من «إنّ» التي هي حرف التحقيق ـ فإنّه لاحقيقة للمادّة إلاّ قبول الصور والأعراض والاستعداد لها.

٦ـ قوله ﷺ: *«الصور المتعلّقة نوع تعلّق بالجسم»*

أي: سواء كانت منطبعة في المادّة متعلّقة بها ذاتاً وفعلاً، كما في غير النفس من الصور النوعيّة، أو لم تكن منطبعة في المادّة، بل كانت مجردة ذاتاً وكانت متعلّقة بالمادّة في فعلها، كالنفس.

أنّ المادّة جوهر قابل للصور و الأعراض الجسمانيّة. و أنّ الامتداد الجوهريّ صورة لها.

لايقال: لاريب أنّ الصور و الأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكان في المحلّ و استعداد و تهيّؤفيه لها[٧]؛ وكلّما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً واشتدّ[٨]، حتّى إذا صار استعداداً تامّاً وجد الممكن بإفاضة من الفاعل؛ فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم ـ أعني الاتّصال الجوهريّ[٩] ـ بواسطة قيام

٧ـ قوله ﷺ: ***«لايقال: لاريب أنّ الصور و الأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكان في المحلّ و استعداد وتهيّؤفيه لها»***

لأنّه لو لم يمكن وجودها ـ أي لم يكن في الجسم استعداد وقابليّة لها ـ لم توجد. وإلّالزم الخلف.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة، من البرهان على أنّ كلّ حادث زمانيّ مسبوق بالإمكان الاستعداديّ المعبّر عنه بالقوّة.

قولهﷺ: «لايقال ...»

حاصل الإشكال الأوّل أنّه لاريب في وجود الاستعداد، وهي القوّة العرضيّة ـ كما سيأتي إثباته في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة ـ فما المانع من إسناد القبول إلى هذا الاستعداد من دون أن يحتاج إلى الالتزام بوجود المادّة، وهي القوّة الجوهريّة؟!

قولهﷺ: «إمكان في المحلّ واستعداد وتهيّؤ فيه»

عطف الاستعداد على الإمكان عطف تفسيريّ؛ فإنّ المراد بالإمكان هنا هو الإمكان الاستعداديّ.

٨ـ قوله ﷺ: ***«زاد الاستعداد اختصاصاً واشتدّ»***

المراد بالاختصاص هو الابتعاد عن الإبهام والاقتراب من التعيّن لشيء واحد هو المستعدّ له.

٩ـ قوله ﷺ: ***«إلى الجسم ـ أعني الاتّصال الجوهريّ»***

أي: إلى الجسم الذي فرضتموه وهو نفس الاتّصال الجوهريّ.

الاستعداد به عروضاً[١٠]، من غير حاجة إلى استعداد و قبول جوهريّ نثبته[١١] جزء للجسم؟

على أنّ القبول والاستعداد مفهوم عَرَضيّ قائم بالغير[١٢]، فلا يصلح أن يكون حقيقة جوهريّة.

على أنّ من الضروريّ أنّ الاستعداد يبطل مع تحقّق المستعدّ له[١٣]؛ فلو كان هناك هيولى هي استعداد و قبول جوهريّ و جزء للجسم، لبطلت بتحقّق الممكن المستعدّ له، و بطل الجسم ببطلان جزئه، وانعدم بانعدامه؛ و هو خلاف الضرورة.

فإنّه يقال: مغايرة الجسم ـ بما أنّه اتّصال جوهريّ لاغير ـ لكلّ من الصور النوعيّة تأبىٰ أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها[١٤]؛ بل يحتاج إلى أمر آخر لا

١٠ـ **قوله** ﷺ: ***«بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً»***

الاستعداد كسائر الأعراض مبدؤه هي الصورة النوعيّة، وهو قائم بها. ولكن لاتّحاد الصورة النوعيّة بالجسم يكون قيام الاستعداد بالصورة النوعيّة عين قيامه بالجسم.

١١ـ **قوله** ﷺ: ***«نثبته»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «نثبتها»

١٢ـ **قوله** ﷺ: ***«على أنّ القبول والاستعداد مفهوم عرضيّ قائم بالغير»***

يعني أنّ المفهوم من القبول والاستعداد مفهوم عرضيّ. كما سيصرّح ﷺ بذلك عند الجواب عنه.

قوله ﷺ: «القبول والاستعداد مفهوم عرضيّ»

لأنّ الاستعداد والقبول ناعت يقتضي موصوفاً يكون موجوداً له، هو المستعدّ والقابل.

١٣ـ **قوله** ﷺ: ***«على أنّ من الضروريّ أنّ الاستعداد يبطل مع تحقّق المستعدّ له»***

وذلك لأنّ الاستعداد ـ وهي القوّة ـ متقوّم بالفقدان، فإذا زال الفقدان بحصول المستعدّ له بطل الاستعداد.

١٤ـ **قوله** ﷺ: ***«مغايرة الجسم ـ بما أنّه اتّصال جوهريّ لاغير ـ لكلّ من الصور النوعيّة***

↲

يأبىٰ أن يتّحد مع كلّ من الصور اللاحقة، فيكون في ذاته قابلاً لكلّ منها، و تكون الاستعدادات الخاصّة التي تتوسّط بينه و بين الصور الممكنة أنحاء تعيّنات القبول الذي له في ذاته. فنسبة الاستعدادات المتفرّقة المتعيّنة إلى الاستعداد المبهم الذي

↰ *تأبىٰ أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها»*

كما يذهب إليه هذا القائل، فإنّ الجسم عنده بسيط هو الاتّصال الجوهريّ فقط، فهو فعليّة لاقوّة معها، فلايمكن أن يتّحد ويجتمع مع الصور النوعيّة. وهذا بخلاف ما إذا كان الجسم مركّباً من الصورة الجسميّة والهيولى التي لافعليّة لها وإنّما إنّيّتها قبول الصور اللاحقة، فإنّ الجسم على هذا بما أنّه ذو هيولى لايكون مغايراً للصور النوعيّة، بل يكون له كمال الملائمة معها، فإنّ الهيولى لكونها قوّة محضة شأنها قبول تلك الصور والاتّحاد بها.

قوله‌ﷺ: «لكلّ»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله‌ﷺ: «مع كلّ».

قوله‌ﷺ: «تأبى أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها»

فإنّ القابل لابدّ أن يتّحد مع المقبول، وما له فعليّة لايمكن أن يتّحد بفعليّة أُخرى وهي مغايرة له، فإنّ اجتماع الفعليّتين محال؛ لأنّ الفعليّة مساوقة للوجود، فلو كان شيء واحد واجداً لفعليّتين لزم كونه ذاوجودين، وهو محال، كمامرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى.

قال المصنّف‌ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة: «ويجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد بالفعليّة الّتي تحمل إمكانها، إذلو كانت ذات فعليّة في نفسها لامتنعت عن قبول فعليّة أُخرى ...» انتهى.

ولكن يرد عليه: أنّه يمكن القول ببساطة الجسم وأنّ الاتّصال الجوهريّ الذي هو الجسم يقبل بنفسه الصورة النوعيّة، بصيرورته مادّة لها وتبدّله قوّة محضة بعد ماكان فعليّة محضة. كما أنّ القائل بتركّب الجسم من الهيولى والصورة الجسميّة يذهب إلى مثل ذلك في الجسم بالنسبة إلى الصورة النوعيّة، بالتزامه صيرورة الصورة الجسميّة جزءاً من المادّة بصيرورتها قوّة وقبولاً كالهيولى. كما سيصرّح‌ﷺ بذلك في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة بقوله‌ﷺ: «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادّة ...».

للمادّة في ذاتها[١٥]، نسبة الأجسام التعليميّة و الامتدادات المقداريّة ـ التي هي تعيّنات للامتداد و الاتّصال الجوهريّ ـ إلى الاتّصال الجوهريّ.[١٦]

ولو كان الجسم بما أنّه اتّصال جوهريّ هو الموضوع للاستعداد، والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان[١٧]، لكان حاملاً لإمكان نفسه، فكان متقدّماً على نفسه بالزمان.

و أمّا ما قيل: إنّ المفهوم من القبول معنىً عَرَضيّ قائم بالغير، فلا معنى للقول بكون المادّة قبولاً بذاته، و هو كون القبول جوهراً.

١٥ـ قوله ﷺ: *«الاستعداد المبهم الذي للمادّة في ذاتها»*

يعني الاستعداد المبهم الذي هو المادّة؛ فإنّ المادّة نفس الاستعداد المبهم.

١٦ـ قوله ﷺ: *«نسبة الأجسام التعليميّة ... إلى الاتّصال الجوهريّ»*

وقد مرّ في الفصل السابق.

١٧ـ قوله ﷺ: *«والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان»*

الواو حاليّة.

قوله ﷺ: «والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان»

أي: إنّ الجسم من الحوادث الزمانيّة، وكلّ حادث زمانيّ مسبوق بقوّة وإمكان ـ كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة ـ فلو كان الجسم بما أنّه اتّصال جوهريّ موضوعاً للاستعدادات والإمكانات، لكان حاملاً وموضوعاً لإمكان نفسه. هذا.

ولكن لايخفى: أنّه إذا كان الزمان مقداراً للحركة؛ وكانت الحركة خروجاً من القوّة إلى الفعل، ولا قوّة إلاّ بمادّة، ولا تتحقّق المادّة إلاّ بالصورة الجسميّة، فلايتصوّر زمان من دون جسم. فلا معنى لكون الجسم مسبوقاً بالزمان حتّى يكون حادثاً زمانيّاً.

وبعبارة اُخرى: الزمان بُعد رابع للجسم، إذ هو مقدار حركته الجوهريّة، فثبوته قبل الجسم مستلزم لوجود الجسم قبل وجوده، وهو تقدّم للشيء على نفسه.

قوله ﷺ: «والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان»

أي: قوّة واستعداد. فالمراد من الامكان هنا هو الإمكان الاستعدادي.

فيدفعه أنّ البحث حقيقيّ؛ و المتّبع في الأبحاث الحقيقيّة البرهان[١٨]، دون الألفاظ بمفاهيمها اللغويّة و معانيها العرفيّة.

وامّا حديث بطلان الاستعداد بفعليّة تحقّق المستعدّ له المقويّ عليه، فلا ضير فيه؛ فإنّ المادّة هي في ذاتها قوّة كلّ شيء، من غير تعيّن شيء منها؛ و تعيّن هذه القوّة ـ المستتبع لتعيّن المقويّ عليه ـ عرض موضوعه المادّة، و بفعليّة الممكن المقويّ عليه[١٩] تبطل القوّة المتعيّنة والاستعداد الخاصّ، والمادّة على ما هي عليه، من كونها قوّة على الصور الممكنة.

و بالجملة؛ إن كان مراد المستشكل بقوله: إنّ الاستعداد يبطل بفعليّة الممكن المستعدّ له، هو مطلق الاستعداد الذي للمادّة، فممنوع؛ و إن كان مراده هوالاستعداد الخاصّ، الذي هو عرض قائم بالمادّة، فسلّم، لكن بطلانه لايوجب بطلان المادّة.

لايقال: الحجّة ـ أعني السلوك إلى إثبات المادّة بمغايرة القوّة والفعل ـ منقوضة بالنفس الإنسانيّة؛ فإنّها بسيطة مجرّدة من المادّة[٢٠]، ولها آثار بالقوّة، كسنوح الإرادات والتصوّرات و غير ذلك[٢١]، فهي أمر بالفعل في ذاتها المجرّدة، و بالقوّة من

١٨ـ قوله ﷺ: «المتّبع في الأبحاث الحقيقيّة البرهان»

وقدّمر نظيره في مبحث أصالة الوجود في لفظة «موجود»، حيث إنّه حكى عن بعضهم: أنّ الموجود في عرف اللّغة يطلق على ما له ذات معروضة للوجود، فالوجود وصف يحتاج إلى ذات متّصفة به، ولا يمكن أن يكون نفسه موجوداً.

ودفعه المصنف ﷺ بأنّ الحقائق لاتتبع استعمال الألفاظ.

١٩ـ قوله ﷺ: «بفعليّة الممكن المقويّ عليه»

أي: الممكن بالإمكان الاستعداديّ، وهو المستعدّ له. كما سيصرّح ﷺ به بعد أسطر.

٢٠ـ قوله ﷺ: «فإنّها بسيطة مجرّدة من المادّة»

قوله ﷺ: «مجرّدة من المادّة» خبر ثان مفسّر للخبر الأوّل. فإنّ البساطة هنا مقابل للتركّب من المادّة والصورة.

٢١ـ قوله ﷺ: «كسنوح الإرادات والتصوّرات وغير ذلك»

حيث كمالاتها الثانية. فإذا جاز كونها على بساطتها بالفعل و بالقوّة معاً، فليجز في الجسم أن يكون متّصفاً بالفعليّة والقوّة، من غير أن يكون مركّباً من المادّة والصورة.

فإنّه يقال: النفس ليست مجرّدة تامّة ذاتاً و فعلاً، بل هي متعلّقة بالمادّة فعلاً؛ فلها الفعليّة من حيث تجرّدها، والقوّة من حيث تعلّقها بالمادّة.

لا يقال: الحجّة منقوضة بالنفس الإنسانيّة من جهة أُخرىٰ، و هو أنّهم ذكروا[٢٢] ـ وهو الحقّ ـ أنّ النفس الإنسانيّة العقليّة مادّة للمعقولات المجرّدة[٢٣]، وهي مجرّدة، كلّما

الأُولى لها من جهة عقلها العمليّ والثانية لها من جهة عقلها النظريّ.

ولا يخفى: أنّ المراد بالتصوّر هو التصوّر بالمعنى الأعمّ، الذي هو مطلق العلم الحصوليّ.

والمراد من «غير ذلک» الفرح واللّذة والألم وغيرها من الكيفيّات النفسانيّة.

٢٢ـ قوله ﷺ: *«أنّهم ذكروا»*

نسبه المحقّق الطوسي ﷺ في شرح الإشارات ج ٣، ص ٢٩٣ إلى جمهور المشّائين من أصحاب المعلّم الأوّل. وقال: إيّاهم عنى [الشيخ] بقوله: «إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هو هي» انتهى.

ونسبه صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٣، ص ٣٣٩ إلى المتقدّمين وعبّر عنهم بالعلماء الفاضلين المتقدّمين في الحكمة والتعليم. وأوّل من كتب في ذلک وشيّد أساسه هو ملخوس الصوري الملقّب بفرفوريوس ٢٣٣ ـ ٣٠٥ م أظهر تلاميذ أفلوطين. وأنكره حكماء الدورة الاسلاميّة إلى زمان صدرالمتألّهين ﷺ. ولكنّه قوّاه صدرالمتألّهين ورفع عنه الشبهات. وتبعه في ذلک من تأخّر عنه من الحكماء. بل ذهب إليه الشيخ في بعض كتبه، وإن أنكره غاية الإنكار في بعضها الآخر. ويظهر ذلک من كلمات العرفاء كمحي الدين والقونوي والفنّاري وغيرهم.

٢٣ـ قوله ﷺ: *«أنّ النفس الإنسانيّة العقليّة مادّة للمعقولات المجرّدة»*

أي: النفس في مرتبة وجودها العقليّ الذي هو مجرّد باتّفاق الحكماء. فهو احتراز عن مرتبة الإحساس والتخيّل التي يذهب المشّاؤون إلى مادّيّتها.

تعقّلت معقولاً صارت هي هو.

فإنّا نقول: خروج النفس المجرّدة من القوّة إلى الفعل، باتّحادها بعقل بعد عقل[٢٤]، ليس من باب الحركة المعروفة[٢٥]، التي هي كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة؛ و

وأيضاً قد اتّفقوا على أنّ النفس في مرتبة العقل مجرّدة ذاتاً وفعلاً، فليس لها آلة بدنيّة في تعقّلها بخلافها في الإحساس والتخيّل. فلايجدي في الجواب عن هذا الاعتراض ما سبق في الجواب عن الاعتراض السابق عليه.

قال‌ﷺ في الأسفار ج ٨، ص ٢٤٠: «فالعقل الخالص مجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً.» انتهى. ويحترز بالتقييد بالخالص عن الوهم الذي هو عنده عقل مشوب وعقل ساقط.

قوله‌ﷺ: «مادّة للمعقولات المجرّدة»

أي: قوّة وقبول. فإنّ النفس ليست مادّة، وإلاّ لم تكن مجرّدة. وإنّما عبّر بالمادّة لأنّ اتّحاد النفس بالصورة العلميّة عند القائلين باتّحاد العاقل بالمعقول من قبيل اتّحاد المادّة بالصورة، حيث تستكمل بها ويشتدّ وجودها.

قال‌ﷺ في الأسفار ج ٣، ص ٣١٩ و ٣٢١: «وليس حصول الصور الإدراكيّة ـ عقليّة كانت أوحسّيّة ـ للجوهر المدرک كحصول الدار والأحوال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد؛ فإنّ شيئاً من ذلک الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لدى ذات أُخرى، بل إنّما ذلک حصول إضافة فقط. نعم! حصول الصورة الجسمانيّة الطبيعيّة للمادّة التي تستكمل بها وتصير ذاتاً محصّلة أُخرى، يشبه هذا الحصول الإدراكيّ. فكما ليست المادّة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل إلاّ بالصور، وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود، بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر، بل بأن يتحوّل المادّة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال. فكذلک حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة ... وحصول الصورة الإدراكيّة للجوهر الدرّاک أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعيّة في تحصيل المادّة وتنويعها.» انتهى.

٢٤ـ قوله ﷺ: *«باتّحادها بعقل بعد عقل»*

أي: باتّحادها بمعقول بعد معقول؛ فإنّ العقل عين المعقول، كما سيأتي في أوّل الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

٢٥ـ قوله ﷺ: *«ليس من باب الحركة المعروفة»*

إلّا استلزم قوّة[٢٦] و استعداداً و تـغيّراً و زمـاناً، و كـلّ ذلك يـنافي التـجرّد، الذي هوالفعليّة التامّة العارية من القوّة.

بل المراد بكون النفس مادّة للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرّد[٢٧]، من غير

يعني أنّه ليس من باب زوال صورة وحدوث أُخرى، حتّى يحتاج إلى مادّة مشتركة يصحّح بها أنّ هذا هو ذاک ـ اللاحق هو السابق ـ وإنّما هو اشتداد وجود النفس بوجدانها كمالاً بعد كمال من دون أن يزول عنها كمالها السابق. هذا.

لكن لايخفى عليک: أنّه ليس إلاّ من باب الحركة المعروفة. كيف وقد اعترف المصنّف ﴿﴾ هنا بخروج النفس من القوّة إلى الفعل، وصرّح﴿﴾ في الفصل الثاني من المرحلة التاسعة بأنّ كلّ مالوجوده قوّة فوجوده سيّال تدريجيّ. بل قد صرّح﴿﴾ بحركة جوهر النفس في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة بقوله: «وأمّا إذا كان فعلاً جوهريّاً، كالأنواع الجوهريّة، فإن كان من الجواهر التي لها تعلّق مّا بالمادّة، فسيأتي إن شاء اللّه أنّها جميعاً متحرّكة بحركة جوهريّة، لها وجودات سيّالة، تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها.» انتهى.

ويلوح ذلک أيضاً من كلماته في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة حيث قال﴿﴾: «لكنّها [النفس] مجرّدة ذاتاً ومادّيّة فعلاً؛ فهي لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، وأمّا تعقّلها لغيرها فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها.» انتهى.

وكلمات صدرالمتألّهين﴿﴾ مشحونه بذلک ولذا عدّ صدرالمتألّهين﴿﴾ حركة جوهر النفس من فروع اتّحاد العاقل بالمعقول. فراجع الأسفارج ٨، ص ١١ ـ ١٤ و ص ٢٢٣ و ص ٢٤١ ـ ٢٤٧ و ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩ و ص ٣٤٥، والأسفارج ٩، ص ٢ ـ ٣ و ص ٩٤ ـ ١٠٠ و ص ١١٣ و ص ١١٦ ـ ١١٧.

ومجرّد عدم زوال الكمال السابق لايخرج خروج النفس عن القوّة إلى الفعل عن كونه حركة، كيف وكلّ حركة اشتداديّة من هذا القبيل؟!

٢٦ـ قوله ﴿﴾: *«وإلّا استلزم قوّة»*

المراد بالقوّة هي المادّة والهيولى.

٢٧ـ قوله ﴿﴾: *«المراد بكون النفس مادّة للصور المعقولة اشتداد وجودها المجرّد»*

تغيّر و زمان، باتّحادها بالمرتبة العقليّة التي فوق مرتبة وجـودها بـإفاضة المـرتبة العالية[٢٨]، و هي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق مافوقها.[٢٩]

فالنفس بحصول صورة معقولة لها لاتتبدّل وجوداً آخر، بل هي باقية على حالتها الأُولى بعينها، إلاّ أنها تزيدها مرتبة أُخرى فوق المرتبة التي كانت لها.

والحاصل: أنّه كما أنّ النفس قبل حصول أيّ إدراك لها تكون جسمانيّة، وبحصول الإدراك الحسّيّ و الخياليّ تصير ذات تجرّد مثاليّ، من دون أن تتبدّل مرتبتها الجسمانيّة و تصير هي نفس المرتبة المثاليّة؛ بل تكون تلك المرتبة باقية على ماكانت عليه، وإنّما النفس تنال مرتبة أُخرى هي مرتبة المثال؛ كذلك النفس بحصول صورة معقولة لها لاتتبدّل وجوداً آخر، بل هي باقية على حالتها الأُولى بعينها، إلاّ أنّها تزيدها مرتبة أُخرى فوق المرتبة التي كانت لها، فالنفس التي كانت ذات مرتبتين: مرتبة الوجود الجسمانيّ النباتيّ ومرتبة الوجود المـجرّد المثاليّ، تنال مرتبة أُخرى، هي مرتبة الوجود العقليّ، بإفاضة الصور العقليّة عليها. ثمّ إنّ لهذه المرتبة أيضاً مراتب تختلف باختلاف الصور العقليّة المفاضة عليها، فبإفاضة صورة واحدة عقليّة تصير ذات مرتبة من تلك المراتب، وبإفاضة صورة أُخرى تصير واجدة لمرتبتين منها وهكذا. ـ كما أنّ مرتبة وجودها المثاليّ أيضاً كذلك ـ ويشهد لذلك أنّ الصـورة المـعقولة الأُولى باقية على حالها بعد حدوث الصورة الثانية، وهكذا؛ كما أنّ الصور الحسّية والخياليّة كانت باقية بأعيانها بعد حدوث المرتبة العقليّة. وهذا بخلاف تغيّرات الأنواع المادّيّة، فـإنّ الفعل الحادث يتّحد بالوجود السابق بحيث يصير هو إيّاه.

٢٨ـ قوله ﷺ: «بإفاضة المرتبة العالية»

المصدر هنا وفيما يأتي بعد كلمات، مصدر مجهول، حيث حذف فاعله ـ وهو العـقل الفعّال ـ وأُضيف إلى مفعوله، أي: بأن يفاض عليها المرتبة العالية، وهي المرتبة العقليّة التي فوق مرتبة وجودها.

قوله ﷺ: «بإفاضة»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «بإضافة»

٢٩ـ قوله ﷺ: «فوق ما فوقها»

و بالجملة: مادّيّة النفس للصور المجرّدة المعقولة، غير المادّيّة بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً؛ و ناهيك في ذلك عدم وجود خواصّ المادّة الجسمانيّة هناك.

لا يقال: الحجّة منقوضة بنفس المادّة، فإنّها في نفسها جوهر موجود بالفعل، ولها قوّة قبول الأشياء، فيلزم تركّبها من صورة تكون بها بالفعل و مادّة تكون بها بالقوّة، و ننقل الكلام إلى مادّة المادّة، و هلمّ جرّاً، فيتسلسل؛ و بذلك يتبيّن أنّ الاشتمال على القوّة والفعل لا يستلزم تركّباً في الجسم.

لأنّه يقال ـ كما أجاب عنه الشيخ[٣٠] ـ: إنّ المادّة متضمّنة للقوّة والفعل، لكنّ قوّتها عين فعليّتها[٣١]، و فعليّتها عين قوّتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء، لافعليّة لها إلّا

الضمير يرجع إلى النفس. أي: تكون إفاضة المرتبة العالية ـ وهي المرتبة التي فوق مرتبة وجودها ـ شرطاً في إفاضة المرتبة التي فوق تلك المرتبة العالية.

٣٠ـ قوله ﷺ: «لأنّه يقال ـ كما أجاب عنه الشيخ ـ»

قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء ط. مصر، ص ٦٧ ـ ٦٨ بعد ما قرّر برهان القوّة والفعل: «ولسائل أن يسأل ويقول: فالهيولى أيضاً مركّبة، وذلك لأنّها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل، وهي مستعدّة أيضاً.

فنقول: إنّ جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى، ليس شيئاً آخر إلاّ أنّه مستعدّ لكذا، والجوهريّة التي لها، ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. وليس معنى جوهريّتها إلاّ أنّها أمر ليس في موضوع؛ فالإثبات هنا هو «أنّه أمر» وأمّا «أنّه ليس في موضوع» فهو سلب. و «أنّه أمر» ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيّناً بالفعل؛ لأنّ هذا عامّ، ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ مالم يكن له فصل يخصّه، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ شيء؛ فصورته التي تظنّ له هي أنّه مستعدّ قابل. فإذن ليس هنا حقيقة للهيولى تكون بها بالفعل، وحقيقة أُخرى بالقوّة، إلاّ أن يطرأ عليها حقيقة من خارج، فتصير بذلك بالفعل، وتكون في نفسها واعتبار وجودها بالقوّة، وهذه الحقيقة هي الصورة.» انتهى.

٣١ـ قوله ﷺ: «لكنّ قوّتها عين فعليّتها»

فعليّة أنّها قوّة الأشياء.

لايقال: الحجّة منقوضة بالعقل؛ فإنّه مؤثّر فيما دونه، متأثّر عمّا فوقه؛ ففيه جهتا فعل و انفعال[٣٢]؛ فيلزم على قولكم تركّبه من مادّة و صورة، حتّى يفعل بالصورة و ينفعل بالمادّة.

فإنّه يقال:[٣٣] إنّ الانفعال والقبول هناك غيرالانفعال والقبول المبحوث عنه في الأجسام؛ فانفعال العقل و قبوله الوجود ممّا فوقه، ليس إلّا مجرّد وجوده الفائض

أي: قوّتها هي فعليّتها، فلا فعليّة لها غير كونها قوّة. والمقصود من كونها بالفعل أنّ كونها قوّة ليس أمراً بالقوّة؛ وإلاّ فليس هي إلاّ صرف القوّة، ولذا تحتاج إلى موجود فعليّ تتّحد به، فتتحصّل بتحصّله، وهي الصورة، كما سيأتي في صدر الفصل اللاحق.

قال‌ﷺ في الأسفار ج ٥، ص ١٥٢: «لاذات لها [أي للهيولى] إلاّ بالصور» انتهى. وقال‌ﷺ فيه ج ٥، ص ١١٦ أيضاً، تبعاً للشيخ: «إنّ فعليّة الهيولى فعليّة القوّة، وجوهريّتها القبول للأشياء، لافعليّة وجود من الوجودات المتحصّلة وجوهريّة حقيقة من الحقائق المتأصّلة.» انتهى.

٣٢ـ قوله ﷺ: «ففيه جهتا فعل وانفعال»

لايخفى عليک: أنّ المعترض اختلط عليه معاني الفعل، كما اشتبه عليه أنواع القبول؛ فإنّ الفعل في برهان القوّة والفعل هو الفعليّة المساوقة للوجود والمقابلة للقوّة، والفعل الذي أورده في اعتراضه هو الفعل بمعنى الفاعليّة و الإيجاد، والأوّل معنى نفسيّ، بينما أنّ الثاني معنى نسبيّ.

٣٣ـ قوله ﷺ: «فإنّه يقال»

حاصله: أنّ الانفعال والقبول في الجسم حقيقيّ عينيّ؛ وأمّا القبول والانفعال في العقل فليس إلاّ فرضيّاً اعتباريّاً، حيث: إنّه ليس هناک شيء قبل وجود العقل يكون بالقوّة بالنسبة إلى وجود العقل، ثمّ بعد وجود العقل يتّحد به، بل إنّما يحلّل الذهن العقل بعد وجوده إلى ماهيّة ووجود، ويفرض ماهيّته قابلة للوجود.

عليه[٣٤]، من غير سبق قوّة و استعداد يقرّب موضوعه من الفعليّة[٣٥]؛ و إنّما العقل يفرض للعقل ماهيّة يعتبرها قابلة للوجود والعدم، فيعتبر تلبّسها بالوجود قبولاً و انفعالاً. فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين[٣٦]؛ والذي يستلزم التركّب هوالقبول بمعنى الاستعداد والقوّة السابقة، دون القبول بمعنى فيضان الوجود. فالعقل يفعل بعين ما يقبل و ينفعل به.

٣٤ـ قوله ﷺ: «فانفعال العقل وقبوله الوجود ممّا فوقه ليس إلاّ مجرّد وجوده الفائض عليه»

أي: ليس هناك قابل ومقبول، حتّى يتحقّق قبول حقيقيّ. وإنّما هو مجرّد الوجود الذي يفرضه العقل مقبولاً. وأمّا الماهيّة ومغايرتها للوجود، وكذا قبولها الوجود، فليست إلاّ اعتبارات من العقل.

قوله ﷺ: «فانفعال العقل»

الفاء للسببيّة.

٣٥ـ قوله ﷺ: «من غير سبق قوّة واستعداد يقرّب موضوعه من الفعليّة»

يمكن أن يراد بالقوّة، القوّة الجوهريّة المبهمة التي هي الهيولى؛ فيكون عطف الاستعداد عليه عطفاً للمباين على المباين. ويحتمل أن يراد بها القوّة العرضيّة، وهي الاستعداد؛ فيكون عطف الاستعداد عليها عطفاً تفسيريّاً. ولا يخفى أنّ الثاني أولى.

٣٦ـ قوله ﷺ: «فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين»

أحدهما: القوّة والاستعداد ويعبّر عنه بالقابليّة. وثانيهما: الوجود بمعنى الانوجاد، وهو مساوق للفعليّة المقابلة للقوّة. والأوّل قابليّة قبول الصور ولواحقها. والثاني قبول الوجود. هذا.

ولكن يبدو أنّ القبول كالانفعال ليس له إلاّ مفهوم واحد، وإنّما الاختلاف في مصاديقه من حيث كونها حقيقيّة أو مجازيّة، فالقبول في الأجسام حقيقيّ، وفي العقل مجازيّ. فلعلّ الذهاب إلى الاشتراك من باب اشتباه المصداق بالمفهوم.

الفصل السادس

في أنّ المادّة لاتفارق الجسميّة، والجسميّة لاتفارق المادّة أي إنّ كلّ واحدة منهما لاتفارق صاحبتها

أمّا أنّ المادّة لاتتعرّىٰ عن الصورة، فلأنّها في ذاتها و جوهرها قوّة الأشياء[1]، لا نصيب لها من الفعليّة إلّا فعليّة أنّها لا فعليّة لها؛ و من الضروريّ أنّ الوجود يلازم الفعليّة المقابلة للقوّة.[2] فهي ـ أعني المادّة ـ في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليّ محصّل الوجود، تتّحد به، فتحصّل بتحصّله[3]، و هو المسمّىٰ صورة.

و أيضاً لو وجدت المادّة مجرّدة عن الصورة، لكان لها فعليّة في وجودها، و هي قوّة الأشياء محضاً، و فيه اجتماع المتنافيين في ذات واحدة[4]، و هو محال.

١ـ قوله ﷺ: «في ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء»

أي: في حقيقتها وهويّتها. فالجوهر هنا هي الهويّة وما به الشيء هو هو.

٢ـ قوله ﷺ: «وأنّ الوجود يلازم الفعليّة المقابلة للقوّة»

الحقّ: أنّ ملازمة الوجود للفعليّة من قبيل الملازمات العامّة. ولكن على القول بوجود الهيولى، تكون هذه الملازمة أعمّ من كلّ من الملازمة العامّة ـ كما في ملازمة وجود غير الهيولى للفعليّة ـ والملازمة الخارجيّة، كما في ملازمة وجود الهيولى للفعليّة التي هي الصورة.

٣ـ قوله ﷺ: «فتحصّل بتحصّله»

أي: فتتحصّل، فحذفت إحدى تائيه.

٤ـ قوله ﷺ: «فيه اجتماع المتنافيين في ذات واحدة»

أي: اجتماع القوّة والفعل؛ لأنّ القوّة ملازمة للفقدان والفعل هو الوجدان.

ثمّ إنّ المادّة لمّا كانت متقوّم الوجود[٥] بوجود الصورة، فللصورة جهة الفاعليّة بالنسبة إليها[٦]، غير أنّها ليست تامّة الفاعليّة، لتبدّل الصور عليها[٧]، والمعلول الواحد لا تكون له إلّا علّة واحدة[٨]، فللمادّة فاعل أعلىٰ وجوداً من المادّة والمادّيّات[٩]، يفعل

٥ـ قوله ﷺ: «متقوّم الوجود»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «متقوّمة الوجود».

٦ـ قوله ﷺ: «فللصورة جهة الفاعليّة بالنسبة إليها»

لو أراد بالفاعل معناه المصطلح وهو ما يفعل المعلول ويوجده ويعبّر عنه بـالمقتضي، نافى قوله ﷺ: «فللمادّة فاعل أعلى» بضميمة قوله ﷺ: «فالصورة شريكة العلّة للمادّة».

ولو أراد به العلّة التامّة نافى قوله ﷺ: «غير أنّها ليست تامّة الفاعليّة». فانحصر الأمر في إرادة مطلق العلّيّة، فيطابق ما ذكره في البداية من أنّها شرط لوجود المادّة؛ وإنّما عبّر عنها هـهنا بالفاعل، لكونها من الشروط المتمّمة لفاعليّة الفاعل.

٧ـ قوله ﷺ: «لتبدّل الصور عليها»

أي: لتبدّل الصور الجسميّة عليها؛ فإنّ الصورة الجسميّة تتبدّل عنده بتبدّل الصور النوعيّة. كما سيأتي منه ﷺ في خاتمة الفصل الآتي.

وإنّما فسّرناها بالصور الجسميّة، لأنّ الكلام إنّما هو فيها، كما يظهر من العنوان ـ وإن كان ما ذكره ﷺ من الأدلّة لايثبت أزيد من حاجة المادّة إلى صورة، سواء كانت هي الصورة الجسميّة أو الصورة النوعيّة ـ هذا مضافاً إلى أنّ الصور النوعيّة لم تثبت بعد.

٨ـ قوله ﷺ: «المعلول الواحد لاتكون له إلاّ علّة واحدة»

لأنّ الواحد لايصدر إلاّ من الواحد. كما سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

قوله ﷺ: «له»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «لها»

٩ـ قوله ﷺ: «فللمادّة فاعل أعلى وجوداً من المادّة والمادّيات»

وذلك: لأنّ الصورة الجسميّة لم يمكن أن تكون فاعلاً. ومثلها الصور النوعيّة والأعراض؛ لأنّها أيضاً متبدلّة متكثّرة. وليس في عالم المادّة بعد المادّة التي هي المعلول إلاّ الصور ـ من الجسميّة والنوعيّة ـ والأعراض. فلا يبقى إلاّ أن يكون فاعل المادّة أمراً مجرّداً عن المادّة.

المادّة و يحفظ وجودها، بإيجاد صورة عليها بعد صورة[١٠]؛ فالصورة شريكة العلّة للمادّة.

لايقال: المادّة، على ما قالوا، واحدة بالعدد[١١]، و صورة مّا واحدة بالعموم،

١٠ـ **قوله ﷺ: «*يفعل المادّة ويحفظ وجودها بإيجاد صورة عليها بعد صورة*»**

أي: يفعل وجودها بإيجاد صورة عليها، ويحفظ وجودها بإيجاد صورة عليها بعد صورة. هذا هو المعنى الصحيح للعبارة، كما يقتضيه كون الصورة شريكة العلّة لوجود المادّة.

ولكن المصنّفﷺ لم يرد ذلک، بل أراد ما هو الظاهر من العبارة بمقتضى إطلاق قولهﷺ: «يفعل المادّة»؛ وحاصله: أنّ المجرّد يفعل المادّة قبل الصورة، ثمّ يحفظها بإيجاد صورة عليها بعد صورة. ومن هنا استنتج كون المادّة متقدّمة على الصورة زماناً، كما سيصرّحﷺ بذلک بعد سطور. وعليه يتفرّع ما ذهب إليه من الجمع بين كون المادّة قديمة زماناً وكون الجسم حادثاً زماناً.

١١ـ **قوله ﷺ: «*المادّة، على ما قالوا، واحدة بالعدد*»**

نسبه إلى القوم للتلويح إلى عدم ارتضائهﷺ لما ذكروه. وذلک لما سيذكره بعد أسطر من: «أنّ كلّ فعليّة وتحصّل تعرض المادّة فإنّما هي بفعليّة الصورة» انتهى. فإنّ من تلک الفعليّات الوحدة، فالمادّة إنّما تكون واحدة إذا كانت صورتها واحدة، وأمّا إذا كانت الصور كثيرة فلايعقل وحدتها بعد كونها محض القوّة لافعليّة لها إلاّ بفعليّة الصورة. وسيأتي في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة مالفظهﷺ: «المادّة الأُولى بما أنّها قوّة محضة، لافعليّة لها أصلاً إلاّ فعليّة أنّها قوّة محضة؛ فهي في أيّ فعليّة تعتريها تابعة للصورة التي تقيمها، فهي متميّزة بتميّز الصورة التي تتّحد بها، متشخّصة بتشخّصها، تابعة لها في وحدتها وكثرتها؛ نعم لها وحدة مبهمة شبيهة بوحدة الماهيّة الجنسيّة.» انتهى.

قولهﷺ: «المادّة، على ما قالوا، واحدة بالعدد».

واستدلّوا على ذلک بأنّ المادّة صرف القوّة، وصرف الشيء لا يتكرّر. وعلى هذا فما يرى من التعدّد فيها فإنّما هو بعرض الصورة. فمادّة الماء ومادّة التراب، أو مادّة هذا الماء ومادّة ذلک الماء، إنّما تتعدّد بتعدّد صورة التراب والماء، أو صورة هذا الماء وصورة ذلک الماء؛ ↲

والواحد بالعدد أقوىٰ وجوداً من الواحد بالعموم[١٢]؛ فلازم علّيّة صورة مّا للمادّة، كون ما هو أقوىٰ وجوداً معلولا للأضعف وجوداً، و هو محال.

فإنّه يقال:[١٣] إنّ المادّة و إن كانت واحدة بالعدد، لكن وحدتها مبهمة ضعيفة،

بحيث لو لم تتعدّد الصور لم تكن هناك إلاّ مادّة واحدة.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ المراد بالواحد بالعدد ما هو المصطلح عليه بين الحكماء، وهو الواحد بالشخص، لاالواحد الذي هو مبدء الأعداد، لأنّ صرف الشيء لايتكرّر، ولامعناه الآخر. فإنّ الواحد العدديّ أو الواحد بالعدد يطلق على معان:

الأوّل: الواحد الذي هو مبدء للأعداد، وهو الذي يتصوّر من نوعه أو جنسه آحاد أُخرى ذهناً أو خارجاً تندرج معه تحت طبيعة واحدة.

ويقابل الواحد بهذا المعنى الواحد بالوحدة الحقّة، وهي الوحدة التي يستحيل معها فرض التكثّر، وهي وحدة الصرف من كلّ حقيقة، إذ كلّ ما فرض ثانياً له عاد أوّلاً، لعدم الميز. ولذا قالوا: «صرف الشيء لايتثنّى ولايتكرّر».

الثاني: الواحد بالشخص، ولمّا كان التشخّص عين الوجود فكلّ وجود وكلّ ماهيّة موجودة يتّصف بالوحدة بهذا المعنى.

ويقابل الواحد بهذا المعنى الواحد بالعموم، كالواحد بالوحدة النوعيّة أو الجنسيّة.

وقد ذكر الحكيم السبزواري ﵀ في تعليقته على الأسفار ج ۲، ص ۳۲۸ أنّ الواحد العدديّ المصطلح عليه بين الحكماء هو هذاالمعنى. وبهذا المعنى يتّصف الواجب تعالى بالوحدة العدديّة.

الثالث: الواحد بالوحدة اللابشرط التي في الأعداد والتي يقال إنّها آية التوحيد الخاصّيّ. وقد فسّر الحكيم السبزواري ﵀ قوله عليه السلام: «يا إلهى لک وحدانيّة العدد» بهذا المعنى.

۱۲ـ قوله ﵀: *«الواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم»*

وجه أقوائيّته: أنّ الواحد بالعموم هو الكلّيّ الطبيعيّ، والكلّيّ الطبيعيّ إنّما يوجد بوجود فرده الذي هو الواحد بالخصوص ويعبّر عنه بالواحد بالعدد أيضاً.

۱۳ـ قوله ﵀: *«فإنّه يقال»*

لإبهام وجودها و كونها محض القوّة؛ و وحدة الصورة، و هي شريكة العلّة التي هي المفارق، مستظهرة بوحدة المفارق.[١٤] فـمَثَل إبقاء المفارق و حفظه المـادّة بـصورة مّا[١٥]، مَثَل السقف يحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة.

و سيأتي في مباحث الحركة الجوهريّة، إن شاء اللّه[١٦]، ما ينكشف به حقيقة الحال في كثرة هذه الصور المتعاقبة على المادّة.[١٧]

كان الأولى والأقدم في الجواب أن يقال: إنّ الذي دلّت البراهين على وجوب كونه أقوى من المعلول إنّما هو الفاعل، دون سائر العلل، والصورة ليست فاعلاً للمادّة، بل هي شـرط متمّم لفاعليّة الفاعل.

١٤ـ قوله ﷺ: *«مستظهرة بوحدة المفارق»*

في المعجم الوسيط: استظهر به: استعان. و ـ للشيء: احتاط. و ـ الشيءَ: حـفظه وقـرأه حفظاً بلاكتاب.

١٥ـ قوله ﷺ: *«فَـمَثل إبقاء المفارق وحفظه المادّة بصورة مّا»*

لو قال: فَمَثل إيجاد المفارق وحفظه المادّة بصورة مّا، مثل السقف يبنى ويحفظ ...، لكان أولى وأصوب. لكنّه أتى بما يوافق مذهبه وهو تقدّم المادّة على الصورة زماناً.

قوله ﷺ: «وحفظه المادّة»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «حفظ المادّة».

١٦ـ قوله ﷺ: *«سيأتي في مباحث الحركة الجوهريّة إن شاءاللّه»*

في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

١٧ـ قوله ﷺ: *«ما ينكشف به حقيقة الحال في كثرة هذه الصور المتعاقبة على المادّة»*

من: أنّ الصور التي تبدو متبدّلة على المادّة هي في الحقيقة صورة واحدة ممتدّة بامتداد تدريجيّ، وهي الحركة الجوهريّة، وتنتزع من كلّ حدّ من حدود هذه الحركة ماهيّة غير مـا تنتزع من الحدّ الآخر بالشخص أو النوع.

وقد تبيّن بما تقدّم:

أنّ كلّ فعليّة و تحصّل تعرض المادّة فإنّما هي بفعليّة الصورة، لما أنّ تحصّلها بتحصّل الصورة.

و أنّ الصورة شريكة العلّة للمادّة.

وأنّ الصورة متقدّمة على المادّة وجوداً، و إن كانت المادّة متقدّمة عليها زماناً.[١٨]

و أمّا أنّ الصورة الجسميّة لاتتعرّىٰ عن المادّة، فلأنّ الجسم أيّاً مّا كان لايخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه[١٩]، من أقسام الحركات، والكمّ، والكيف، والأين،

١٨ـ قوله ﷺ: *«وإن كانت المادّة متقدّمة عليها زماناً»*

لايخفى عليك: أنّه لايعقل تقدّم المادّة زماناً على الصورة، بعد ما كانت المادّة معلولة للصورة متأخّرة عنها وجوداً. ولكنّ المصنّفﷺ معتقد بهذا التقدّم، ولذا حكم بحدوث الجسم زماناً ـ كما مرّ في الفصل السابق ـ مع أنّه قائل بقدم المادّة زماناً، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة.

نعم! المادّة متقدّمة زماناً على كلّ حادث زمانيّ ـ على ما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة ـ ولكنّ الصورة الجسميّة والصورة أو الصور النوعيّة الأُولى ليست من الحادث الزمانيّ في شيء، فإنّ الصورة الجسميّة والصورة أو الصور النوعيّة الأُولى موجودة مع المادّة في بدء وجودها معيّة زمانيّة؛ وإلاّ، لم تتحقّق المادّة التي هي قوّة محضة، وسيأتي في الفصل اللاحق عدم جواز خلوّ الجسم من الصورة النوعيّة.

١٩ـ قوله ﷺ: *«فلأنّ الجسم أيّا مّا كان لايخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه»*

لايخفى عليك، أوّلاً: أنّه استمداد من برهان القوّة والفعل، الذي استدلّ به على إثبات المادّة.

وثانياً: أنّه لم يعبّر بالصورة الجسميّة، مع أنّ الكلام إنّما هو فيها، وعبّر بالجسم، من أجل أنّ الصورة هي التي بها فعليّة المادّة، فما لم يثبت عدم تعرّي الجسم عن المادّة، لم يتّجه التعبير بالصورة. وهذا بخلاف الجسم الذي لاريب في وجوده.

ﷲ

والوضع، و غيرها، و كذلك الصور النوعيّة المتعاقبة عليه[٢٠]؛ و هي جميعاً تتوقّف على إمكان و استعداد سابق لاحامل له إلّا المادّة[٢١]؛ فلا جسم إلّا في مادّة.

و أيضاً: الجسم ـ بما أنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة ـ طبيعة نوعيّة تامّة واحدة[٢٢]، و إن كانت تحته أنواع ـ و ليس كمفهوم الجوهر، الذي ليس له إلّا أن يكون ماهيّة

↵ وثالثاً: أنّ قوله ﷺ: «الجسم أيّا مّا كان لايخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه» أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة.

قال ﷺ في الفصل السادس من المرحلة السادسة من بداية الحكمة في هذا المقام: «وأمّا أنّ الصور التي من شأنها أن تقارن المادّة لاتتجرّد عنها، فلأنّ شيئاً من الأنواع التي ينالها الحسّ والتجربة لايخلو من قوّة التغيّر وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة، وما فيه القوّة والإمكان لايخلو من مادّة؛ فإذن المطلوب ثابت.» انتهى.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«كذلك الصور النوعيّة المتعاقبة عليه»*

فإنّ الصور النوعيّة، وهي الفصول، عوارض مفارقة للجسم الذي هو الجنس لها. وقد مرّ أنّ الفصل عرضيّ خاصّ للجنس.

٢١ـ قوله ﷺ: *«هي جميعاً تتوقّف على إمكان واستعداد سابق لاحامل له إلّا المادّة»*

لأنّها بأجمعها حادثة زماناً، وسيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة: أنّ كلّ حادث زمانيّ مسبوق باستعداد المادّة له.

٢٢ـ قوله ﷺ: *«الجسم ـ.... ـ طبيعة نوعيّة تامّة واحدة»*

فيه: أنّ الطبيعة النوعيّة وإن كانت طبيعة تامّة، إلاّ أنّه لايخفى: أنّ تماميّتها بسبب فصلها، لأنّها تتحصّل بتحصّله. وعلى ذلك فتماميّتها تكون بحسب فصلها وتتقدّر بقدره، فطبيعة الجسم إنّما تكون تامّة من جهة فصلها الذي هو قبول الأبعاد، وأمّا من سائر الجهات فهي ناقصة مبهمة بعد ـ ولذا تكون جنساً لأنواع دونها ـ ومن تلك الجهات كونها محتاجة إلى المادّة أو غنيّة عنها. وإذا كانت مبهمة من هذه الجهة أمكن أن يكون الجسم على قسمين: مادّيّ ومجرّد. فالجسم المثاليّ نوع من الجسم غنيّ عن المادّة، والجسم المادّيّ نوع آخر منه محتاج إليها، ويؤيّد ما ذكرناه ما صرّحوا به من وجود الجسم المثاليّ.

جنسيّة، لا حكم له إلّا حكم أنواعه المندرجة تحته ـ فإذا كان طبيعة نوعيّة، فهو بطبيعته و في ذاته إمّا أن يكون غنيّاً عن المادّة غير مفتقر إليها، أو مفتقراً إليها؛ فإن كان غنيّاً بذاته، استحال أن يحلّ المادّة؛ لأنّ الحلول عين الافتقار[٢٣]، لكنّا نجد بعض الأجسام حالاًّ في المادّة، فليس بغنيّ عنها؛ و إن كان مفتقراً إليها بذاته[٢٤]، ثبت الافتقار ـ و هو الحلول ـ في كلّ جسم.[٢٥]

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون غنيّاً عنها بحسب ذاته، و تعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات، كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعيّة.

لأنّه يقال: مقارنة الجسم للمادّة ـ كما أشير إليه ـ بحلوله فيها[٢٦]؛ و بعبارة أُخرى: بصيرورة وجوده للمادّة ناعتاً لها[٢٧]؛ فمعنى عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها في ذاته، صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه، و هو محال بالضرورة.

٢٣ـ قوله ﷺ: *«استحال أنّ يحلّ المادّة لأنّ الحلول عين الافتقار»*

وبعبارة أُخرى: الحلول يستلزم كون وجود الجسم من أقسام الوجود لغيره ـ حيث إنّ وجوده للمادّة ـ وقد فرض كونه غنيّاً عن المادّة موجوداً لنفسه، هذا خلف.

٢٤ـ قوله ﷺ: *«وإن كان مفتقراً إليها بذاته»*

كان الأولى أن يقول: وإذا كان مفتقراً إليها بذاته، لأنّه أثبت هذا الافتقار في الجمل السابقة، وإذا تستعمل للشرط المحقّق الوقوع.

٢٥ـ قوله ﷺ: *«ثبت الافتقار ـ وهو الحلول ـ في كلّ جسم»*

الجار متعلّق بـ«ثبت» لا بالحلول. كما نبّه عليه شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة.

٢٦ـ قوله ﷺ: *«بحلوله فيها»*

والأمر في الأعراض بالعكس، حيث: إنّ مقارنة الجسم لها إنّما هي بحلولها فيه.

٢٧ـ قوله ﷺ: *«بصيرورة وجوده للمادّة ناعتاً لها»*

قوله ﷺ: «للمادّة» خبر «صيرورة» وقوله ﷺ: «ناعتاً» خبر بعد خبر.

واعلم أنّ المسألة و إن عقدت في تجرّد الصورة الجسميّة[٢٨]، لكنّ الدليل يجري في كلّ صورة في إمكانها أن يلحقها كمالات طارئة.[٢٩]

و سيأتي في بحث الحركة الجوهريّة[٣٠] أنّ الجوهر المادّيّ متحرّك في صورها[٣١]، حتّى يتخلّص إلى فعليّة محضة لاقوّة معها[٣٢]، و ذلك باللبس بعد اللبس[٣٣]، لابالخلع

٢٨ـ قوله ﷺ: *«في تجرّد الصورة الجسميّة»*

أي: في استحالة تجرّد الصورة الجسميّة وتعرّيها عن المادّة.

٢٩ـ قوله ﷺ: *«لكنّ الدليل يجري في كلّ صورة في إمكانها أن يلحقها كمالات طارئة»*

وصفه الصورة بقوله ﷺ: «في إمكانها أن يلحقها كمالات طارئة» من تعليق الحكم بالوصف، وهو مشعر بالعلّيّة. فلعلّه يشير بذلك إلى أنّ الجاري في الصورة النوعيّة إنّما هو الدليل الأوّل فقط. وأمّا الدليل الثاني فلايجرى فيها، حيث: إنّ الصورة النوعيّة ليست طبيعة نوعيّة واحدة.

٣٠ـ قوله ﷺ: *«سيأتي في بحث الحركة الجوهريّة»*

فى الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٣١ـ قوله ﷺ: *«أنّ الجوهر المادّيّ متحرّك في صورها»*

لايخفى عليك: أنّ الصورة واحدة متّصلة سيّالة، وتكثّرها إنّما هو في الوهم، حيث إنّ العقل ينتزع من كلّ حدّ من حدود تلك الصورة الواحدة السيّالة ماهيّة هي غير ما ينتزع عن سائر الحدود، بالفرد أو بالنوع.

قال ﷺ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة: «الصور الجوهريّة المتبدّلة، المتواردة على المادّة واحدة بعد واحدة، في الحقيقة صورة جوهريّة واحدة سيّالة تجري على المادّة، وموضوعها المادّة المحفوظة بصورةٍ مّا، كما تقدّم في مرحلة الجواهر والأعراض، ننتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما ينتزع من حدّ آخر، نسمّيها ماهيّة نوعيّة، تغاير سائر الماهيّات في آثارها.» انتهى.

٣٢ـ قوله ﷺ: *«حتّى يتخلّص إلى فعليّة محضة لاقوّة معها»*

لايخفى عليك: إنّما هي قسم من أقسام الحركة الجوهريّة، وهي الحركة الجوهريّة

واللبس؛ فبناء عليه تكون استحالة تجرّد الصورة المادّيّة عن المادّة مقيّدة بالحركة[٣٤]، دون ما إذا تمّت الحركة وبلغت الغاية.

و يتأيّد ذلك بما ذكره الشيخ و صدرالمتألّهين[٣٥]: أنّ المادّة غير داخلة في حدّ الجسم دخولَ الأجناس في حدود أنواعها[٣٦]؛

﴿ الاشتداديّة بالمعنى الأخصّ، ولا تنحصر الحركة الجوهريّة فيها؛ فإنّ مثل صيرورة الماء بخاراً والبخار ماءً من الحركة الجوهريّة أيضاً. فراجع الفصلين الثامن والتاسع من المرحلة التاسعة.

٣٣ـ قوله ﷺ: *«ذلک باللبس بعد اللبس»*

أي: بلبس صورة هي أكمل من سابقتها، فهي بوحدتها وبساطتها مشتملة على كمال السابقة وأزيد، لابأن تكون الصورة السابقة باقية وزيدت عليها صورة أُخرى. بل ليس هناک تعدّد في الصّور أصلاً، وإنّما هي صورة واحدة سيّالة تكون في كلّ حدّ من حدودها أقوى منها في الحدّ السابق.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ التعبير باللبس بعد اللبس لايخلو عن تسامح. كما صرّح به شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ.

٣٤ـ قوله ﷺ: *«تكون استحالة تجرّد الصورة المادّيّة عن المادّة مقيّدة بالحركة»*

وبعبارة أُخرى: مقيّدة بعالم المادّة، الذي هو عالم الاستعداد والحركة؛ وأمّا إذا تجرّدت وصارت مثاليّة، خرجت عن عالم المادّة، ولم يجر فيها الدليل المذكور على استحالة تعرّى الصورة عن المادّة.

قوله ﷺ: «يكون استحالة تجرّد الصورة المادّيّة»

جسميّة كانت أو نوعيّة.

٣٥ـ قوله ﷺ: *«يتأيّد ذلک بما ذكره الشيخ وصدرالمتألّهين»*

ذكره الشيخ ﷺ في إلهيّات الشفاء، المقالة الثانية، الفصل الثاني ط. مصر، ص ٧٠ وذكره صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٥، ص ١٣٦.

٣٦ـ قوله ﷺ: *«المادّة غير داخلة في حدّ الجسم دخولَ الأجناس في حدود أنواعها»* ﴾

فماهيّة الجسم[٣٧] وهي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لاخبر فيها عن المادّة، التي هي الجوهر الذي فيه قوّة الأشياء؛ لكنّ الجسم مثلاً مأخوذ في حدّالجسم النامي، والجسم النامي مأخوذ في حدّالحيوان، والحيوان مأخوذ في حدّ الإنسان.

وقد بيّنه صدرالمتألّهين‌ؒ[٣٨] بأنّها لو كانت داخلة في ماهيّة الجسم لكـانت بـيّنة الثبوت له، على ماهو خاصّة الذاتيّ[٣٩]؛ لكنّا نشكّ في ثبوتها للجسم في بادىء النظر، ثمّ نثبتها له بالبرهان، ولا برهان على ذاتيٍّ.

ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهيّة الجسم، والقول باتّحادها مع الصـورة الجسميّة ـ على ماهو لازم اجتماع ما بالقوّة مع ما بالفعل[٤٠] ـ لأنّ الاتّحاد المدّعىٰ إنّما

ﬡ لايخفى عليک مافيه بعد الاعتراف بكون الجسم مركّباً من المادّة والصورة، كمامرّ فـي الفصل الخامس والفصل الرابع، وبعد مامرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، من: «أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، ومختلفان اعتباراً؛ فالمادّة إذا اُخذت لابشرط كانت جنساً؛ والجنس إذا اُخذ بشرط لا كان مادّة. وكذلک الفصل والصورة ... وهذا في الجواهر المـادّيّة المركّبة ظاهر، فإنّ المادّة والصورة مـوجودتان فـيه خـارجاً، فـيؤخذ مـنهما مـعنى المـادّة والصورة، ثمّ يؤخذان لابشرط، فيكونان جنساً وفصلاً.» انتهى.

٣٧ـ قوله ؒ: «فماهيّة الجسم»

أي: فإنّ ماهيّة الجسم. فالفاء للسببيّة.

٣٨ـ قوله ؒ: «قد بيّنه صدرالمتألّهين ؒ»

أي: أثبته وأقام البرهان عليه. ومن هنا يعبّر عمّا يعلم بالبرهان بالمبيّن، كما يعبّر عمّا هو بديهيّ لايحتاج إلى البرهان بالبيّن.

٣٩ـ قوله ؒ: «على ما هو خاصّة الذاتيّ»

وقد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.

٤٠ـ قوله ؒ: «على ما هو لازم اجتماع ما بالقوّة مع ما بالفعل»

إشارة إلى البرهان على كون تـركيب المـادّة والصـورة اتّـحاديّاً، وأنّـه لايـعقل التـركيب الانضماميّ إلاّ من أمرين كلاهما بالفعل.

هو في الوجود، لا في الماهيّة.[41]

و لازم ذلك أن لو تجرّد بعض الأنواع المادّيّة عن المادّة، لم يلزم انقلاب بتغيّر الحدّ؛ و أنّ المادّة من لوازم وجوده، لا جزء ماهيّته.[42]

٤١ـ قوله ﷺ: «الاتّحاد المدّعى إنّما هو في الوجود، لافي الماهيّة»

نظير التركيب من الجوهر والعرض، حيث إنّ تركيب العرض مع الجوهر اتّحاديّ ـ كما يدلّ عليه الحمل ـ من دون أن يكون العرض داخلاً في ماهيّة الجوهر، أو يكون الجوهر داخلاً في ماهيّة العرض.

٤٢ـ قوله ﷺ: «وأنّ المادّة من لوازم وجوده، لاجزء ماهيّته»

أي: من لوازم وجوده في عالم المادّة، الذي هو عالم التغيّر والحركة.

الفصل السابع

في إثبات الصور النوعيّة، و هي الصورالجوهريّة المنوّعة لجوهرالجسم المطلق

إنّا نجد في الأجسام اختلافاً، من حيث صدق مفاهيم عليها، هي بيّنة الثبوت لها، ممتنعة الانفكاك عنها؛ فإنّا لانقدر أن نتصوّر جسماً دون أن نتصوّره مثلاً عنصراً، أو مركّباً معدنيّاً[1]، أو شجراً، أو حيواناً، و هكذا؛ و تلبّس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو، أمارة كونها من مقوّماته.[2]

و لمّا كان كلّ منها أخصّ من الجسم وهي مقوّمة لجوهر ذاته[3]، فيحصل بانضمام

١ـ قوله ﷺ: «أو مركّباً معدنيّاً»

الجسم الفاقد للحياة يسمّى «جماداً»، فإن كان مركّباً من عناصر مختلفة يسمّى «معدناً».

٢ـ قوله ﷺ: «أمارة كونها من مقوّماته»

فإنّ كلاً من بداهة الثبوت وامتناع الانفكاک من خواصّ الذاتيّ. أمّا الأوّل فقدمرّ في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة. وأمّا الثاني فقد حكاه المحقّق الطوسيﷺ في الفصل العاشر من النهج الأوّل من منطق الإشارات عن القدماء.

ولكن ردّ عليه بأنّ العرضيّ اللازم أيضاً يشارک الذاتيّ في امتناع الانفكاک.

أقول: اللازم البيّن أيضاً يشارک الذاتيّ في كونه بيّن الثبوت. فشيء من الأمرين ليس من خواصّ الذاتيّ، بل إنّما هو عرضيّ عامّ له، والعامّ لايدلّ على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث.

٣ـ قوله ﷺ: «وهي مقوّمة لجوهر ذاته»

كلّ منها إليه نوع منه، ولا يقوّم الجوهر إلّا جوهر، فهي صور جوهريّة منوّعة.[٤]

لا يقال: لانسلّم أنّ الجوهر لا يقوّمه إلّا جوهر، فكثيراً مّا[5] يوجد الشيء و يقال عليه الجوهر في جواب ماهو[٦]، ثمّ ينضم إليه شيء من الأعراض و يتغيّر به جواب السؤال عنه بما هو؛ كالحديد الذي هو جوهر، فإذا صنع منه السيف، بضمّ هيئات عَرَضيّة إليه، و سئل عنه بـ«ماهو»، كان الجواب عنه غيرالجواب عنه و هو حديد؛ و كالطين والحجر و هما جوهران، فإذا بني منهما بناء، وقع في جواب السؤال عنه بما هو، البيت، و لم ينضمّ إليهما إلّا هيئات عَرَضيّة.[٧]

فإنّه يقال: فيه خلط بين الأنواع الحقيقيّة ـ التي هي مركّبات حقيقيّة تحصل من تركّبها هويّة واحدة وراء الأجزاء، لها آثار وراء آثار الأجزاء، كالعناصر[٨]

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «فهي». و جواب «لمّا» قوله: «فهي صور جوهريّة منوّعة».

٤ـ قوله ﷺ: «فهي صور جوهريّة منوّعة»

لأنّها لكونها مقوّمات أخصّ تكون فصولاً. و الفصول هي الصور، وإنّما التفاوت بالاعتبار.

٥ـ قوله ﷺ: «فكثيراً مّا»

الفاء للسببيّة. أي فإنّ كثيراً مّا.

٦ـ قوله ﷺ: «ويقال عليه الجوهر في جواب ماهو»

أو نوع منه. والنوع من الجوهر جوهر.

٧ـ قوله ﷺ: «لم ينضمّ إليهما إلّا هيئات عَرَضيّة»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «إليها»

٨ـ قوله ﷺ: «كالعناصر»

العناصر وإن كانت تسمّى أجساماً بسيطة عند الحكيم الطبيعيّ، لعدم تركّبها من أجسام مختلفة الطبائع؛ لكنّها عند الحكيم الإلهيّ مركّبة من المادّة والصورة الجسميّة مع صورة

والمواليد[٩] ـ و بين المركّبات الاعتباريّة، التي لايحصل من تركّب أجزائها أمر وراء الأجزاء، ولا أثر وراء آثارها، كالسيف والبيت، من الأُمور الصناعيّة و غيرها.

وبالجملة: المركّبات الاعتباريّة لايحصل منها أمر وراء نفس الأجزاء. والمركّب من جوهر و عرض لاجوهر ولا عرض، فلا ماهيّة له حتّى يقع في جواب ماهو. كلّ ذلك لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة[١٠]، فلا يتكوّن من أكثر من واحدة منها ماهيّة.

ولا يقال: كون الصور النوعيّة جواهر، ينافي قولهم:[١١] إنّ فصول الجواهر غير مندرجة تحت جنس الجوهر.

فإنّه يقال: قد تقدّم البحث عنه في مرحلة الماهيّة[١٢]، واتّضح به أنّ معنى جوهريّة

نوعيّة.

وقد يقال: إنّها عند علماء علوم الطبيعة المعاصرين أيضاً مركّبة من إلكترونات وپروتونات ونوترونات.

ولكن لايخفى: أنّ العنصر بالمعنى المصطلح عليه في الحكمة حينئذ ينطبق على كلّ جزء من أجزاء الذرّة، لاعلى مجموعها.

٩ـ قوله ﷺ: «المواليد»

أي: المواليد الثلاث، وهي: المعدن، والنبات، والحيوان. فإنّ الجسم المركّب من العناصر إن وجد فيه الحسّ والحركة الإراديّة يسمّى «حيواناً»؛ وإلاّ، فإن وجد فيه التغذية والنموّ والتوليد يسمّى «نباتاً»؛ وإلاّ سمّي «معدناً». راجع درّة التاج، ص ٦٥٨.

١٠ـ قوله ﷺ: «كلّ ذلک لتباين المقولات بتمام ذواتها البسيطة»

يعني: أنّ تباين المقولات دليل على ما ذكرنا من الحكمين، أعني: أنّ المركّب من جوهر وعرض لاجوهر ولا عرض، وأنّه لاماهيّة له.

١١ـ قوله ﷺ: «ينافي قولهم»

وذلک لأنّ الفصول هي الصور النوعيّة أُخذت لابشرط.

١٢ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم البحث عنه في مرحلة الماهيّة»

في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

فصول الجواهر ـ و هي الصور النوعيّة مأخوذة بشرط لا[١٣] ـ أنّ جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العامّ على الخاصّة، فهي مقوّمات للأنواع عارضة على الجنس.

حجّة أُخرىٰ: إنّا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها، من العوارض اللازمة والمفارقة، و اختصاص كلّ من هذه المختلفات الآثار بما اختصّ به من الآثار ليس إلّا لمخصّص بالضّرورة[١٤]؛ و من المحال أن يكون المخصّص هو الجسميّة المشتركة،

١٣ـ قوله ﵀: «هي الصور النوعيّة مأخوذة بشرط لا»

قوله﵀: «مأخوذة بشرط لا» حال من المبتدأ. فالمعنى أنّ الفصول حال كونها مأخوذة بشرط لا هي الصور النوعيّة.

١٤ـ قوله ﵀: «ليس إلّا لمخصّص بالضّرورة»

أي: لمقتضٍ وفاعل ينشأ منه الآثار الخاصّة. يدلّ على ذلك قوله ﵀ بعد سطرين: «دون الفعل والاقتضاء» وقوله ﵀ بعد أسطر: «هي مبادىء للآثار المختلفة». وأيضاً سيصرّح ﵀ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة بأنّ الصور الجوهريّة هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة. ومثله في بداية الحكمة في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة. هذا.

ولكن يبدو أنّه لم يعبّر بالمقتضي والمبدء، وعبّر بالمخصّص، للإشعار بأنّ هذا البرهان لايتوقّف على كون الصورة النوعيّة فاعلاً وموجداً للآثار، بل يتمّ على ما هوالحقّ من كونها علّة معدّة لها. وسيصرّح ﵀ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة بأنّه لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه تعالى، وأنّ العلل الفاعليّة في الوجود كلّها معدّات، مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدء الأوّل وفاعل الكلّ وهو اللّه تعالى.

وقال صدرالمتألّهين﵀ عند الكلام حول هذا البرهان ما لفظه: «استدلالهم على إثبات أنّ الصور التي تكون مبادى الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقّفاً على كون المبادي أسباباً فاعليّة، بل يكفي كونها عللاً معدّة، فإنّ الآثار المختلفة لابدّ لها من مخصّصات مختلفة، فتلك المخصّصات إن كانت ذاتيّات الأجسام ومبادي فصولها الذاتيّة،

ك

لاشتراكها بين جميع الأجسام؛ ولا المادّة المشتركة، لأنّ شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء[١٥]؛ ولا موجود مفارق، لاستواء نِسبته إلى جميع الأجسام؛ و يمتنع أن يكون المخصّص هو بعض الأعراض اللاحقة، بأن يتخصّص أثر بأثر سابق، فإنّا ننقل الكلام إلى الأثر السابق، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر[١٦]، والأوّلان محالان؛ فيبقى الثالث، و هو استناد

حتّى تكون الأجسام بها مختلفة الحقائق، فتكون جواهر لامحالة، إذمقوّم الجوهر جوهر عندهم؛ وإن كانت أعراضاً فتكون كالآثار الخارجيّة، فتحتاج إلى مخصّصات غيرها. فننقل الكلام إلى مخصّصات المخصّصات، فإمّا أن تتسلسل إلى غير النهاية، أو تدور، أو تنتهي إلى مخصّصات هي ليست آثاراً للأجسام، بل صور مقوّمة منوّعة ينقسم بها الجسم الطبيعيّ أنواعاً مختلفة، والأوّلان مستحيلان، فتعيّن الثالث، وهو المطلوب.

وأمّا ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة إلى بعض القوى والكيفيّات، وقولهم بأنّها فعّالة، فمن باب المسامحة بعد ما حقّقوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبرّى الذات عن علاقة الموادّ. وهم قد صرّحوا بأنّ المسمّى فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات، وأمّا غير ذلك فهي واسطة، والواهب غيرها.

وليس هذا ممّا خفى إلاّ على الناقصين في الحكمة، كالأطبّاء والدهريّين والمنجّمين ومن يحذوحذوهم» انتهى. الأسفار، ج ٥، ص ١٦١.

١٥ـ قوله ﷺ: *«لأنّ شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء»*

وأيضاً هي مشتركة بين الجميع، فلايمكن أن تكون مخصّصة لبعضها بأثر ولبعضها الآخر بأثر آخر. ولعلّ وصفه المادّة بالاشتراك يشير إلى ما ذكرنا، حيث إنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيّة.

١٦ـ قوله ﷺ: *«أو ينتهي إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر»*

إذ لو كان خارجاً، فهو إمّا مجرّد تستوي نسبته إلى جميع الأجسام، فيرجع إلى الشقّ الثالث، وإمّا مادّيّ يشترط في فعله الوضع، كما سيأتي في الفصل الخامس عشر من المرحلة

الآثار إلى أمر غير خارج من جوهر الجسم، فيكون مقوّماً له، و مقوّم الجوهر جوهر. و إذ كان هذا المقوّم الجوهريّ أخصّ من الجسم المطلق فهو صورة جوهريّة منوّعة له.

ففي الأجسام على اختلافها صور نوعيّة جوهريّة، هي مبادئ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع.

لايقال: إنّ في أفراد كلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة آثاراً مختصّة و عوارض مشخّصة، لايوجد ما هو عند فرد منها عند غيره من الأفراد، و يجري فيها ما سقتموه من الحجّة؛ فهلّا أثبتّم بعد الصور التي سمّيتموها صوراً نوعيّة، صوراً شخصيّة مقوّمة لماهيّة النوع؟![17]

لأنّه يقال[18]: الأعراض المسمّاة عوارض مشخّصة، لوازم التشخّص[19]، وليست

الثامنة، ويلزمه تغيّر الأثر بتغيّر الوضع، مع أنّ المعلوم خلافه، مضافاً إلى أنّه ينقل الكلام إلى ذلك الأمر المادّيّ، ولابدّ أن ينتهي إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم.

١٧ـ قوله ﷺ: «*صوراً شخصيّة مقوّمة لماهيّة النوع*»

أي: مقوّمة لماهيّة النوع بوجوده الموجود في الفرد، وإلاّ فلامعنى لكونها مقوّمة للنوع على الإطلاق بعد كونها مختصّة بفرد دون فرد.

١٨ـ قوله ﷺ: «*لأنّه يقال*»

لايخفى: أنّ صدر الكلام إنّما هو ردّ على ما في كلام المورد، من كون الأعراض مشخّصة لمعروضاتها. وأمّا الجواب عن ما أورده على الدليل فيبتدء من قوله ﷺ: «والأعراض الفعليّة اللاحقة ...» انتهى.

١٩ـ قوله ﷺ: «*لوازم التشخّص*»

أي: لوازم تشخّص الجواهر المادّيّة، فإنّ المجرّدات متشخّصة بنفس وجوداتها، وليس لازم تشخّصها بالوجود عروض أعراض لها.

بمشخّصة، و إنّما التشخّص بالوجود، كما تقدّم في مرحلة الماهيّة[٢٠]. و تشخّص الأعراض بتشخّص موضوعاتها، إذ لا معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المتشخّص.[٢١] والأعراض الفعليّة اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعة النوعيّة التي في الفرد[٢٢]، تقتضي من الكمّ، والكيف، والوضع، و غيرها، عرضاً عريضاً.[٢٣] ثمّ الأسباب والشرائط الخارجيّة الاتّفاقيّة[٢٤] تخصّص ما تقتضيه الطبيعة النوعيّة، و

٢٠ـ قوله ﷺ: *«كما تقدّم في مرحلة الماهيّة»*

في الفصل الثالث.

٢١ـ قوله ﷺ: *«المتشخّص»*

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «المشخّص».

٢٢ـ قوله ﷺ: *«الأعراض الفعليّة اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعة النوعيّة التي في الفرد»*

فإنّ الطبيعة، وهي الصورة النوعيّة، إنّما توجد بوجود أفرادها.

قوله ﷺ: «الأعراض الفعليّة»

أي: الأعراض الشخصيّة، فإنّ الفعليّة الّتي هي الوجود مساوقة للتشخّص.

٢٣ـ قوله ﷺ: *«تقتضي من الكمّ والكيف والوضع وغيرها، عرضاً عريضاً»*

لو تمّ هذا البيان لانهدم بنيان الحجّة الأُولى ـ التي حكاها في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة ـ على الحركة الجوهريّة. لأنّ الأعراض المتغيّرة المتحرّكة وإن كانت محتاجة إلى علّة متغيّرة، لكن التغيّر في العلّة التامّة حاصلة بتغيّر الشرائط والمعدّات، فلاحاجة إلى تغيّر المقتضي الذي هو الصورة النوعيّة الجوهريّة.

ومن هنا يعلم أنّ كلام المصنّف ﷺ هنا مسوق على طريقة المشّائين.

٢٤ـ قوله ﷺ: *«ثمّ الأسباب والشرائط الخارجيّة الاتّفاقيّة»*

هذا في اختلاف أفراد النوع واضح. وأمّا في اختلاف فرد واحد في أزمنة مختلفة فلايخفى أنّ هذا البيان يبتني على مبنى المشّاء القائل بالكون والفساد، وأمّا على الحركة الجوهريّة فالصورة الجوهريّة نفسها ممتدّة سيّالة، ولسيلانها وتغيّرها تتغيّر أعراضها التي هي آثارها.

ﻙ

بتغيّر تلك الأسباب والشرائط ينتقل الفرد من عارض يتلبّس به إلى آخر من نوعه أو جنسه.

↰ نعم! الشرائط والأسباب الخارجيّة معدّات لحركتها.

قوله ﷺ: «الاتّفاقيّة»

الاتّفاق هنا بمعنى توافق الشرائط والمعدّات والحركات المحصّلة للاستعدادات.

ومن هنا يسمّى عالم المادّة عالم الاتّفاقات. راجع الأسفار ج ٩، ص ٢٢٤.

خاتمة للفصل[1]

لمّا كانت الصورة النوعيّة مقوّمة لمادّتها الثانية[2]، التي هي الجسم المؤلّف من المادّة

١ـ قوله ﴿: «خاتمة للفصل»

لايخفى عليك: أنّ ما جاء في هذه الخاتمة مبتنٍ على ما ذهب إليه المشّاؤون من الكون والفساد في الجواهر وامتناع الحركة في الجوهر. بل جلّ ما جاء في هذه المرحلة مسوق على مبانيهم. قال﴿ في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: «والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جدّاً. ونحن نلخّص القول على ما هو المشهور من مذهب المشّائين مع إشارات إلى غيره.» انتهى.

٢ـ قوله ﴿: «الصورة النوعيّة مقوّمة لمادّتها الثانية»

فإنّ المادّة سواء كانت الأُولى أو الثانية حيثيّتها حيثيّة القوّة، ولا توجد القوّة إلاّ متقوّمة بفعليّة هي صورتها. فكما أنّ الهيولى كانت قوّة متقوّمة بالصورة الجسميّة، كذلك الصورة الجسميّة المركّبة مع الهيولى ـ وهو الجسم ـ قوّة متقوّمة بالصورة النوعيّة. وذلك لأنّه لافعليّة إلاّ واحدة، وهي فعليّة الصورة الثانية، كما سيأتي في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة. قال﴿ في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة: «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادّة ربما كانت جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورة لاحقة؛ ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار ـ نظراً إلى كونها صورة محصّلة للمادّة ـ إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادّة بالنسبة إليها؛ كالنبات مثلاً، فإنّ الصورة النباتيّة صورة محصّلة للمادّة الثانية التي هي الجسم، لها آثار فعليّة، هي آثار الجسميّة والنباتيّة، ثمّ إذا لحقت به صورة الحيوان، كانت الصورة النباتيّة جزءاً من

تلي

والصورة الجسميّة، كانت علّة فاعليّة للجسم متقدّمة عليه[٣]؛ كما أنّ الصورة الجسميّة شريكة العلّة للمادّة الأُولى.

ويتفرّع عليه أوّلاً: أنّ الوجود أوّلاً للصورة النوعيّة، وبوجودها توجد الصورة الجسميّة، ثمّ الهيولى بوجودها الفعليّ.[٤]

و ثانياً: أنّ الصور النوعيّة لاتحفظ الجسميّة إلى بدل[٥]، بل توجد بوجودها

مادّتها، وملكت الصورة الحيوانيّة ما كان له من الأفعال والآثار الخاصّة، وهكذا ...» انتهى.

ولعلّ الوجه في تعبير المصنّف‏ عن الجسم بالمادّة الثانية، والمادّة هي القوّة، وعدم تعبيره بالجسم نفسه هو الإشعار بما ذكرناه.

قوله ﷺ: «مقوّمة لمادّتها الثانية»

لايخفى: أنّ المقوّم كما يطلق على الذاتيّ ـ ذاتيّ باب الإيساغوجي ـ وهو مقوّم الماهيّة، كذلك يطلق على العلّة، وهو مقوّم الوجود. والثاني هو المراد هنا، لاالأوّل؛ لأنّ الصورة النوعيّة عرضيّة للجسم الذي هو مادّة لها، فإنّ الصورة النوعيّة هي الفصل، والمادّة هي الجنس، وقدمرّ أنّ كلاًّ من الجنس والفصل عرضيّ للآخر.

٣ـ قوله ﷺ: *«كانت علّة فاعليّة للجسم متقدّمة عليه»*

إنّما جعلها علّة فاعليّة للجسم بينما كانت الجسميّة شريكة العلّة للمادّة، لأنّ الجسم لاتتبدّل الصور عليها، بل يزول بزوال صورة نوعيّة، ويحدث آخر بحدوث صورة نوعيّة جديدة. كما يصرّح‏ﷺ به بعد هذا. وذلك لأنّ الجسم أمر واحد بالفعل ولا يمكن أن يصدر عن صور كثيرة مختلفة، بخلاف الهيولى؛ فإنّ وحدتها ضعيفة مبهمة، فيمكن أن تتبدّل عليها الصور وتكون بوحدتها معلولة للصور الكثيرة، حيث إنّها قوّة محضة ولا فعليّة لها.

٤ـ قوله ﷺ: *«ثمّ الهيولى بوجودها الفعليّ»*

وإن كانت بوجودها بالقوّة متقدّمة على الصورة الجسميّة، كما مرّ في الفصل السابق. وقدمرّ في بعض تعاليقنا على الفصل السادس أنّ المصنّف‏ﷺ يرى المادّة قديمة والجسم حادثاً زمانيّاً، ولا يعقل ذلك إلاّ بتقدّم المادّة زماناً على الجسم.

٥ـ قوله ﷺ: *«لاتحفظ الجسميّة إلى بدل»*

الجسميّة، ثمّ إذا تبدّلت إلى صورة أُخرىٰ تخالفها نوعاً بـطل بـبطلانها الجـسم[٦] ثمّ حدثت جسميّة أُخرىٰ بحدوث الصورة التالية.

أي: الجسميّة التي هي المادّة الثانية لها، فهي القوّة للصورة النوعيّة ولا فعليّة لها إلاّ فعليّة أنّها قوّة للصورة النوعيّة اللاحقة لها.

٦ـ قوله ﷺ: «ثمّ إذا تبدّلت إلى صورة أُخرى تخالفها نوعاً بطل ببطلانها الجسم»

لايخفى: أن التبدّل إنّما هوعلى مبنى المشّائين القائلين بالكون والفساد. وأمّا على الحركة الجوهريّة فليس هناک إلاّ صورة واحدة ممتدّة سيّالة تنتزع من كلّ حدّ من حدودها ماهيّة تختلف نوعاً أو فرداً عمّا تنتزع من الحدّ الآخر، وبالتالي ليس هناک إلاّ صورة جسميّة واحدة سيّالة كذلک.

قوله ﷺ: «بطل ببطلانها الجسم»

بطلان الجسم هنا إنّما هو ببطلان صورته، وذلک لبقاء الهيولى.

والفرق بين الجسم والهيولى، حيث إنّ الهيولى لاتبطل ببطلان الصورة الجسميّة ولكن الجسميّة تبطل ببطلان الصورة النوعيّة، أنّ وحدة الهيولى ضعيفة مبهمة ـ وذلک لكونها قوّة محضة ـ ولذا تصلح لكونها معلولة لصورة مّا وهي واحدة بالعموم، وبعبارة أُخرى تـصلح لكونها معلولة لصور مختلفة على التعاقب، وذلک بخلاف الصورة الجسميّة، فـإنّها فـعليّة محضة لايمكن أن تكون بوحدتها الشخصيّة الخاصّة معلولة للصور النوعيّة المختلفة.

الفصل الثامن

في الكمّ و هو من المقولات العرضيّة[1]

قد تقدّم[2] أنّ العرض ماهيّة إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوع مستغن عنها[3]؛ و أنّ العرضيّة كعرض عامّ لتسع من المقولات، التي هـي أجـناس عـالية، لاجنس فوقها[4]؛ و لذا كان ما عرّف به كلّ واحدة منها تعريفاً بـالخاصّة، لاحـدّاً حقيقيّاً ذا جنس و فصل.

و قد عرّف الشيخان ـ الفارابي وابن سينا ـ الكمّ بأنّه: العرض الذي بذاته يمكن

١ـ قوله ﷺ: «*في الكمّ وهو من المقولات العرضيّة*»

كان الأولى أن يجعل عنوان الفصل، «في تعريف الكمّ» كمالا يخفى.

٢ـ قوله ﷺ: «*قد تقدّم*»

في الفصل الأوّل والفصل الثاني.

٣ـ قوله ﷺ: «*مستغن عنها*»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «عنه».

٤ـ قوله ﷺ: «*لاجنس فوقها*»

يمكن أن تكون «لا» نافية للجنس والجملة صفة توضيحيّة لقوله ﷺ: «أجناس عالية»، كما يمكن أن تكون عاطفة لقوله ﷺ: «جنس» على قوله ﷺ: «كعرض». ولفظة «جنس» على الأُولى مبنيّ على الفتح، وعلى الثاني مرفوع كما لايخفى. و لا يخفى عليك أنّ الثاني أولى.

أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه.[5] وهو أحسن ما أُورد له من التعريف. و أمّا تعريفه بأنّه العرض الذي يقبل القسمة لذاته[6]، فقد أُورد عليه بأنّه تعريف بالأخصّ، لاختصاص قبول القسمة بالكمّ المتّصل، و أمّا المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل. و كذا تعريفه بأنّه العرض الذي يقبل المساواة، فقد أُورد عليه بأنّه تعريف دوريّ، لأنّ المساواة هي الاتّحاد في الكمّ.[7] وكيف كان، فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاثة للكمّ، و هي: العدّ، والانقسام[8]، والمساواة.

۵ـ قوله ﷺ: *«العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه»*

الإمكان هنا هو الإمكان العامّ، لا الإمكان الاستعداديّ، فيعمّ ما كان العادّ موجوداً فيه بالفعل، وهو الكمّ المنفصل، وما كان موجوداً فيه بالقوّة، وهو الكمّ المتّصل.

ثمّ لايخفى عليک: أنّه لافرق في العادّ بين ما كان من سنخ الكمّ، كما في الكمّ المتّصل، وكذا في الكمّ المنفصل فيما إذا اعتبر عادّه غير الواحد، وبين مالم يكن من سنخه كما في الكمّ المنفصل إذا اعتبر الواحد عادّاً له، فإنّ الواحد ليس بعدد.

۶ـ قوله ﷺ: *«العرض الذي يقبل القسمة لذاته»*

أي: يقبل القسمة الوهميّة لذاته. كما قيّده بذلک في بداية الحكمة. وعلّله في هامشه بأنّ القسمة الخارجيّة تعدم الكمّ و تفنيه.

۷ـ قوله ﷺ: *«لأنّ المساواة هي الاتّحاد في الكمّ»*

يعني: أنّ المساواة التي وردت في تعريف الكمّ ليست هي المساواة بالمعنى اللغويّ، لأنّها لاتختصّ بالكمّ، كما تقول: هما متساويان في العلم، وإنّما هي المساواة بالمعنى المصطلح عليه في الحكمة. كما سيتعرّض له المصنّف ﷺ في الفصل الثاني من المرحلة السابعة بقوله: «فالاتّحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً، وفي معنى الجنس تجانساً، وفي الكيف تشابهاً، وفي الكمّ تساوياً.» انتهى.

۸ـ قوله ﷺ: *«الانقسام»*

يعني بالانقسام الأعمّ من الخارجيّ والوهميّ. والأوّل يختصّ بالكمّ المنفصل، كما أنّ

ﻟ

الثاني يختصّ بالمتّصل. وسيصرّح ﷺ بهذا المعنى في أوّل الفصل العاشر بقوله: «قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ من خواصّ الكمّ المساواة والمفاوتة. ومنها الانقسام خارجاً كما في العدد أو وهماً كما في غيره» انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ «الانقسام» غير ما ورد في التعريف الثاني من قبول القسمة، فإنّ الأوّل هي الفعليّة والثاني ليس إلاّ القوّة.

قال ﷺ في الفصل التاسع في ما يخصّ العدد: «منقسم إلى أجزاء بالفعل» انتهى. وفي ما يخصّ الجسم التعليميّ: «هو القابل للإنقسام» انتهى. وهكذا بالنسبة إلى السطح والخطّ. ونظيره ما قال ﷺ في ما يخصّ الزمان وهو كمّ متّصل غير قارّ: «لايجتمع أجزاؤه المفروضة» انتهى. حيث يعدّ الأجزاء مفروضة، لامحقّقة.

ومن هنا يظهر ما في قوله ﷺ: «فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاثة للكّم» انتهى. من التسامح؛ لأنّ ما في التعريف الثاني هو قبول القسمة، الذي هو خاصّة أخصّ، لاالانقسام، الذي هو خاصّة شاملة.

الفصل التاسع
في انقسامات الكمّ

ينقسم الكمّ انقساماً أوّليّاً إلى: المتّصل والمنفصل. والمتّصل[1] هوالكمّ الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقىٰ على حدود مشتركة. والحدّ المشترك هوالذي يمكن أن يجعل بداية لجزء، كما يمكن أن يجعل نهاية لآخر[2]؛ كالخطّ إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة

١ـ قوله ﷺ: «المتّصل»

الاتّصال بمعنى الامتداد كما مرّ في الفصل الرابع. قال ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١٣ ـ ١٤:

«يطلق لفظ المتّصل لمعنيين: حال المقدار في نفسه، وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر.

فالأوّل فصل الكمّ وله تعريفان:

أحدهما كون الكمّ بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحدّ المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر.

وثانيهما كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهية بالقوّة. والمنفصل يقابله في كلاالمعنيين.

والثاني ـ وهو المعنى الإضافيّ ـ أيضاً على وجهين: أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة، كخطّي الزاوية وكقسمي الجسم الأبلق، وثانيهما كون مقدارين نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة.» انتهى.

٢ـ قوله ﷺ: «**يمكن أن يجعل بداية لجزء، كما يمكن أن يجعل نهاية لآخر**»

وكما يمكن أن يكون بداية أو نهاية لهما.

والحاصل: أن الحدّ المشترك هو ما يشترك فيه الجزءان بكونه طرفاً لهما.

أجزاء[٣]، فإنّ القسم المتوسّط يمكن أن يجعل بداية لكلّ من الجانبين و نهاية له، فيكون القسمان قسماً واحداً والخطّ ذاقسمين.

وعرّف المتّصل أيضاً بما يقبل الانقسام إلى غير النهاية.[٤]

والمنفصل خلاف المتّصل، و هوالعدد الحاصل من تكرّر الواحد[٥]؛ فإنّه منقسم إلى أجزاء بالفعل، وليس بينها حدّ مشترك؛ فإنّ الخمسة مثلاً إذا قسم إلى اثنين و ثلاثة، فإن كان بينهما حدّ مشترك من الأجزاء كانت أربعة، أو من خارج كانت ستّة.

ولا يخفى: أنّ السرّ في كونه بوحدته طرفاً لكلا الجزئين أنّه ليس له امتداد مجانس لامتداد الكمّ الذي يكون حدّاً مشتركاً له، فإنّ الحدّ المشترک بين أجزاء الخطّ هي النقطة التي لابُعد لها، والحدّ المشترک بين جزئي السطح هو الخطّ الذي ليس ممتدّاً من جهتين كالسطح، والحدّ المشترک بين جزئي الحجم هو السطح وليس ممتدّاً في الجهات الثلاث كالحجم.

بل نقول من رأس: إنّ طرف الأمر الممتدّ لايمكن أن يكون ممتدّاً بمثل امتداد ذلک الأمر الممتدّ، وإلاّ لكان للطرف طرف، ولم ينته إلى طرف.

٣ـ قوله ﷺ: «كالخطّ إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة أجزاء»

لايخفى ما فيه. والصحيح: كالخطّ إذا فرض فيه نقطة، فإنّها بوحدتها يمكن أن تكون بداية لكلّ من الجانبين، ونهاية له، كما يمكن أن تكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر.

ولوصحّ ما ذكره لم يكن فرق بين المتّصل والمنفصل؛ فإنّ المنفصل كالخمسة يمكن انقسامه إلى اثنين وواحد واثنين، فيكون الواحد المذكور حدّاً مشتركاً.

٤ـ قوله ﷺ: «يقبل الانقسام إلى غير النهاية»

أي: لا إلى نهاية، أعني من دون أن ينتهي إلى حدّ يقف عليه. فهو من قبيل السلب التحصيليّ لا الإيجاب العدوليّ، كما سيصرّح ﷺ بذلک في آخر الفصل الآتي.

وهذا هو الذي يسمىّ مالا يتناهى بالقوّة واللايتناهى اللايقفي.

٥ـ قوله ﷺ: «هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد»

يعني: تكرّرة بمثله، وهو التكرّر في العرف واللّغة. وأمّا تكرّر الشيء بعينه، وهو التكرّر بالدقّة العقليّة، فقد مرّ ـ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى ـ امتناعه.

والمتّصل ينقسم إلى قسمين: قارّ، وغير قارّ. والقارّ هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل[٦]، كالسطح. و غير القارّ هوالذي لايجتمع أجزاؤه المفروضة بالفعل؛ كالزمان، فإنّ كلّ جزء منه بالفعل قوّة للجزء التالي، فلا يجتمعان بالفعل، إذ فعليّة الشيء لاتجامع قوّته.

والقارّ ينقسم إلى: الجسم التعليميّ، و هو القابل للانقسام في جهاته الثلاث: العرض والطول والعمق؛ والسطح، و هوالقابل للانقسام في الجهتين: العرض والطول؛ والخطّ، و هوالقابل للانقسام في جهة واحدة.

والكمّ المنفصل، و هوالعدد، موجود في الخارج بالضرورة.[٧]

٦ـ قوله ﷺ: «القارّ هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل»

يعني بالأجزاء الأجزاء المفروضة، كما يصرّح ﷺ به في الجملة اللاحقة.

٧ـ قوله ﷺ: «الكمّ المنفصل وهو العدد موجود في الخارج بالضرورة»

لصدقه على الخارج حقيقة. وسيأتي في آخر الفصل الحادي والعشرين من هذه المرحلة: «أن لادليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجيّ في قضيّة خارجيّة.» انتهى.

ثمّ لايخفى: أنّ وجود الشيء في الخارج لايقتضي أن يكون بإزاء مفهومه شيء على الاستقلال، بل يمكن أن يكون مصداقه نفس مصداق مفاهيم اُخرى.

وقد حكينا في بعض تعاليقنا على الفصل الثاني من المرحلة الاُولى كلمات صدرالمتألّهين ﷺ في أنّه ربما كان أمر واحد مصداقاً لمفهومات متعدّدة من دون أن يكون ذا حيثيّات مختلفة بحسب الخارج. ففيما نحن فيه نقول: إنّ وجود العدد في الخارج ليس إلّا وجود الآحاد، فالإثنان مثلاً وإن كان موجوداً إلاّ أنّ وجوده عين وجود هذا وذاك وليس أمراً مغايراً لهما.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٦١: «العدد موجود بمعنى أنّ في الوجود وحدات كثيرة. ولا نسلّم أنّه غير الآحاد بالأسر، بل هو عينها.» انتهى. وقال ﷺ في ص ١٥٨: «... كون الجميع غير كلّ واحد منها لايستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود

ك

والكمّ المتّصل غيرالقارّ، و هو الزمان، سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوّة والفعل.[٨]

و أمّا الكمّ المتّصل القارّ، فالجسم التعليميّ والسطح موجودان في الخارج، لأنّ هناك أجساماً طبيعيّة، منفصلاً بعضها من بعض، متعيّنة، متناهية؛ و لازم تعيّنها الجسم التعليميّ[٩]، ولازم تناهيها السطح.[١٠]

و أمّا الخطّ، فهو موجود في الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعة[١١]، كالمكعّب، والمخروط، والهَرَم، و نحوها.

ثمّ إنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد غيرالمتناهية، نوع خاصّ منه، مباين

الآحاد.» انتهى.

وقد صرّح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، ص ۱۰۵، ط. مصر، بأنّ الكثرة نفس العدد.

۸ـ قوله ﷺ: *«سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوّة والفعل»*

في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

۹ـ قوله ﷺ: *«لازم تعيّنها الجسم التعليميّ»*

فإنّ الجسم التعليميّ هو تعيّن الجسم الطبيعيّ، كما مرّ في الفصل الرابع. فالمراد باللّزوم هنا مطلق عدم الانفكاک، لااللّزوم المصطلح الذي يكون الملزوم فيه علّة مقتضية للّازم.

۱۰ـ قوله ﷺ: *«لازم تناهيها السطح»*

فإنّ السطح هي نهاية الجسم.

۱۱ـ قوله ﷺ: *«إن ثبتت أجسام له سطوح متقاطعة»*

كما كان مشهوراً عند القدماء. وأمّا اليوم فيعتقد علماء الطبيعة أنّه لايوجد هناک سطوح متقاطعة، وأنّ جميع ما كان يعتقده القدماء من السطوح المتقاطعة سطح واحد يختلف أجزاؤه في الاستواء والانحناء. حتّى أنّ سطحي جانبى السكّين لايتقاطعان في حدّ السكين، بل الحدّة انحناء في السطح ولكنّه انحناء شديد.

لسائرها[١٢]، لاختصاصها بخواصّ عدديّة لاتتعدّاها إلى غيرها.

والزمان نوع واحد و إن كان معروضه أنواع الحركات الجوهريّة والعرضيّة، لِما أنّ بين أفراده عادّاً مشتركاً.[١٣]

والأجسام التعليميّة التي لاعادّ مشتركاً بينها، كـالكرة والمخروط والمكـعّب و نحوها[١۴]، أنواع متباينة؛ و كذا السطوح التي لاعادّ مشتركاً بينها، كالسطح المستوي

١٢ـ قوله ﷺ: «نوع خاصّ منه مباين لسائرها»

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ٩٩:

«وأمّا كون مراتب العدد متخالفة الحقائق، كما هو عند الجمهور، فلاختلافها باللوازم والأوصاف، من الصمم والمنطقيّة، والتشارک والتباين، والعادّيّة والمعدوديّة، والتجذير، والماليّة، والتكعّب، وأشباحها؛ واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات.» انتهى.

١٣ـ قوله ﷺ: «لما أنّ بين أفراده عادّاً مشتركاً»

لايخفى عليک: أنّ في كلّ من أقسام الكمّ عادّاً مشتركاً؛ فالعدد له عادّ مشترک هو الواحد، فإنّ كلّ مرتبة من العدد تعدّ بالواحد؛ والزمان أيضا له عادّ مشترک، فكلّ زمان يـعدّ بـجزء مفروض صغير من الزمان، نظير الثانية أو أقلّ منها. وكذا الخطّ والسطح والجسم التعليميّ. فليس وجود العادّ المشترک دليلاً على الوحدة النوعيّة.

فالمعيار في كون الاختلاف نوعيّاً أو فرديّاً هو اختلاف الآثار وعدمه. فالمرتبتان من العدد وكذا الكمّان المتّصلان المختلفان بالزيادة والنقصان نوعان، لاختلاف آثارهما الكمّيّة. وأمّا الخطّان المتساويان، فهما فردان من الخـطّ. وكـذا السـطحان والحجمان المـتساويان. ولو أوجب وجود العادّ المشترک بين أفراد الزمان كونها نوعاً واحداً لوجب الالتزام فـي مـراتب العدد أيضاً بكونها واحداً، وقد صرّح ﷺ آنفاً بخلافه.

قوله ﷺ: «بين أفراده»

هذا هو الصحيح بخلاف مافي النسخ من قوله ﷺ: «أفرادها»

١۴ـ قوله ﷺ: «كالكرة والمخروط والمكعّب ونحوها»

و أقسام السطوح المحدّبة والمقعرة؛ و كذا الخطوط التي لاعادّ مشتركاً بينها، إن كانت موجودة، كالخطّ المستقيم و أنواع الأقواس. و أمّا الأجسام والسطوح والخطوط غيرالمنتظمة[١٥]، فليست بأنواع؛ بل مركّبة من أنواع شتّى[١].

لايخفى: أنّ كلاً منها شكل، والشكل من الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، وليس من الكمّ، كما سيصرحﷺ بذلك في الفصل الثالث عشر، والكمّ ليس إلاّ مقدار الجسم في أيّ شكل كان. فقطعة من الشمع كمّها ثابت وإن تبدّلت عليها الأشكال المختلفة؛ وعليه فلجميع الأجسام التعليميّة عادّ مشترک.

١٥ـ **قولهﷺ: «أمّا الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة»**

لايخفى عليک: أنّ الانتظام وعدمه إنّما هما من صفات الشكل الذي هو كيف مخصوص بالكمّ، وليسا من صفات الكمّ.

هذا مضافاً إلى أنّ جعل كلّ من الأشكال ـ أو الأجسام والسطوح والخطوط على مارامهﷺ ـ الغير المنتظمة مركّباً من الأنواع، لايخلو عن مسامحة، فإنّ ملاک وحدة النوع وتعدّده إنّما هي وحدة وجوده الخارجيّ وتعدّده، وغير المنتظم كالمنتظم في وحدة وجوده الخارجيّ. قال شيخنا المحقّق ـ دامظلّه ـ في التعليقة ذيل قول المصنّفﷺ «بل مركّبة من أنواع شتّى»: «فيه نظر، فإنّ الشكل غير المنتظم أيضاً شكل واحد لاتركيب فيه بالفعل، وفرض قسمته إلى أشكال منتظمة لسهولة المحاسبة لايستلزم تركّبه منها حقيقة، وإلاّ لزم القول بتركّب المربّع من مثلّثين، وهكذا في كثير من الأشكال المنتظمة.» انتهى.

الفصل العاشر
في أحكام مختلفة للكمّ

قد تقدّمت[1] الإشارة إلى أنّ من خواصّ الكمّ المساواة والمفاوتة؛ و منها الانقسام، خارجاً، كما في العدد، أو وهماً، كما في غيره؛ و منها وجود عادّ منه يعدّه.[2]
و هناك أحكام أُخر أوردوها:

أحدها: أنّ الكمّ المنفصل ـ و هو العدد ـ يوجد في المادّيّات والمجرّدات جميعاً. و أمّا المتّصل غير القارّ منه ـ و هو الزمان ـ فلا يوجد إلّا في المادّيّات.[3] و أمّا المتّصل القارّ ـ و هوالجسم التعليميّ والسطح والخطّ ـ فلا يوجد في المجرّدات، إلّا عند من يثبت عالماً مقداريّاً مجرّداً له آثار المادّة دون نفس المادّة.[4]

١ـ قوله ﷺ: «قد تقدّمت»

في الفصل الثامن.

٢ـ قوله ﷺ: «ومنها وجود عادّ منه يعدّه»

أي: من داخله. سواء كان من جنسه كما في الكمّ المتّصل، أم لم يكن كالواحد بالنسبة إلى العدد.

٣ـ قوله ﷺ: *«المتّصل غيرالقارّ منه ـ وهو الزمان ـ فلا يوجد إلّا في المادّيّات»*

بناء على ما تبنّوه من اختصاص الحركة بالمادّيّات. وأمّا على ما ذهبنا إليه من إمكان تحقّق الحركة في المجرّدات أيضاً، لأنّ الحركة ليست متقوّمة بالقوّة والمادّة، وإنّما هي سيلان الوجود فتحقّق الزّمان في المجرّدات أيضاً بمكان من الإمكان.

٤ـ قوله ﷺ: *«إلّا عند من يثبت عالماً مقداريّاً مجرّداً له آثار المادّة دون نفس المادّة»*

الثاني: أنّ العدد لا تضادّ فيه؛ لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين، و ليست بين عددين غاية الخلاف، إذ كلّ مرتبتين مفروضتين من العدد فإنّ الأكثر منهما يزيد بعداً من الأقلّ بإضافة واحد إليه.

و أمّا الاحتجاج عليه[٥] بأنّ كلّ مرتبة من العدد متقوّم بما هو دونه، والضدّ لا يتقوّم بالضدّ[٦]؛

أي: عند من يثبت عالم المثال. وهم الإشراقيّون وصدرالمتألّهين ومن يحذو حذوه من أبناء الحكمة المتعالية، ومنهم المصنّف. وإنّما عبّر هنا بما قد يشعر بعدم اختياره له، إمّا لأنّه لم يثبت وجود عالم المثال بعدُ، وإمّا لأنّ معظم كلماته في هذه المرحله مسوقة على مباني المشّائين. قال في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: «والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذّيل جدّاً؛ ونحن نلخّص القول على ما هو المشهور من مذهب المشّائين مع إشارات إلى غيره.» انتهى.

قوله: «إلاّ عند من يثبت عالماً مقدارياً»

فعليه يكون الجسم التعليميّ والسطح موجودين في المجرّدات، وكذا الخطّ إن كان موجوداً في عالم المادّة؛ فإنّ عالم المثال إنّما هو مثال لما في عالم المادّة؛ فما لا وجود له في عالم المادّة لادليل على وجوده في عالم المثال.

قوله: «له آثار المادّة»

أي: في الجملة. فإنّ المثال إنّما هو واجد لبعض آثار المادّة، كالكمّ والشكل واللون والوضع والإضافة؛ وأمّا القوّة والاستعداد والحركة فلا. كذا ذكروا.

٥ـ قوله: *«أمّا الاحتجاج عليه»*

كما في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ١٨٨ والأسفار ج ٤، ص ١٨ حيث استدلّ فيهما على ذلك بوجوه ثلاثة ذكر المصنّف وجهين منها، فقوّى الأوّل واعتمد عليه، وناقش في الثاني.

٦ـ قوله: *«الضدّ لا يتقوّم بالضدّ»*

ففيه[٧] أنّ المرتبة من العدد لو تركّبت ممّا دونها من المراتب، كانت المراتب التي تحتها في جواز تقويمها على السواء؛ كالعشرة، مثلاً يجوز فرض تركّبها من تسعة و واحدة، و ثمانية و اثنين، و سبعة و ثلاثة، و ستّة و أربعة، و خمسة و خمسة، و تعيّن بعضها للجزئيّة ترجّح بلا مرجّح، و هو محال. و قول الرياضيّين: إنّ العشرة مجموع الثمانية والاثنين، معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين؛ لاكون المرتبة، و هي نوع واحد، عين المرتبتين، و هما نوعان اثنان.[٨]

و نظير الكلام يجري في الكمّ المتّصل مطلقاً.[٩] و كذا لايضادّ الجسم التعليميّ

فإنّ الضدّين متقابلان لايمكن اجتماعهما في مصداق واحد وإلّالزم اجتماع الضدّين وهو محال.

٧ـ قوله ﷺ: «ففيه»

ويرد عليه أيضا: أنّ كلّ عدد فمفهومه تكرّر الواحد بمقتضى مدلوله. فالاثنان في مفهومه هو تكرّر الواحد مرّة، وبعبارة اخرى هو واحد وواحد. والمفهوم من الثلاثة ثلاث وحدات، ومن الأربعة أربع وحدات، ومن الخمسة خمس وحدات وهكذا. وليس معنى الخمسة اثنان وثلاثة.

٨ـ قوله ﷺ: «لاكون المرتبة، وهي نوع واحد، عين المرتبتين، وهما نوعان اثنان»

فإنّ ذلک من كثرة الواحد، وهو محال.

فماهيّة العشرة ليست إلاّ ما يحصل من تكرّر الواحد تسع مرّات. وأمّا خمسة وخمسة فهما ماهيّتان لاماهيّة واحدة. وليس مجموع الماهيّتين نفس ماهيّة العشرة. نعم مجموعهما معروض لماهيّة الاثنين، فإنّ المعدود بالاثنين كما يمكن أن يكون هي الآحاد كذلک يمكن أن يكون الأعداد.

٩ـ قوله ﷺ: «ونظير الكلام يجرى في الكمّ المتّصل مطلقاً»

أي: نظير الكلام، من عدم وجود التضادّ لعدم وجود غاية الخلاف، يجري في الكمّ المتّصل سواء أكان قارّاً أم غير قارّ.

سطحاً ولا خطّاً، ولا سطح خطّاً، إذ لا موضوع واحداً هناك يتعاقبان عليه[١٠]، ولا يتصوّر هناك غاية الخلاف.

الثالث: أنّ الكمّ لايوجد فيه التشكيك بالشدّة والضعف، و هو ضروريّ، أو قريب منه.[١١] نعم يوجد فيه التشكيك بالزيادة والنقص؛ كأن يكون خطّ أزيد من خطّ في الطول ـ إذا قيس إليه ـ وجوداً، لا في أنّ له ماهيّة الخطّ[١٢]؛ وكذا السطح يزيد و ينقص من سطح آخر من نوعه، وكذا الجسم التعليميّ.

١٠ـ قوله ﷺ: «إذ لاموضوع واحداً هناك يتعاقبان عليه»

فإنّ الجسم التعليميّ موضوعه الجسم الطبيعيّ، لأنّ النسبة بينهما نسبة المتعيّن إلى المبهم، والتعليميّ تعيّن الطبيعيّ؛ والسطح موضوعه الجسم التعليميّ، لكونه نهايته؛ والخطّ موضوعه السطح، لكونه نهايته.

١١ـ قوله ﷺ: «هو ضروريّ أو قريب منه»

التصديق الضروريّ هو ما لايحتاج إلى برهان يحصل بالفكر. والقريب منه ما يحتاج إليه، ولكن مقدّمات البرهان كلّها بديهيّة، فلايحتاج العلم بها إلى برهان أو براهين أُخر. وهذا بخلاف التصديق الذي لايكون قريباً من الضروريّ، حيث إنّ بعض مقدمات البرهان عليه أو كلّها ممّا يحتاج إلى فكر ونظر وإقامة برهان،كما أنّه قد يكون مقدّمات ذلک البرهان أو بعضها أيضاً محتاجة إلى إقامة برهان عليها. وهكذا.

وبعبارة أُخرى: التصديق البديهيّ هو ما لايحتاج إلى برهان يحصل بالفكر، والقريب من البديهيّ ما يحتاج إلى برهان كذلک إلاّ أنّ البرهان الذي يحتاج إليه قياس بسيط ـ لايتألّف من أقيسة مختلفة ـ بأن يكون القياس المنتج للمطلوب مؤلّفاً من مقدّمات بديهيّة لاحاجة في شيء منها إلى إقامة برهان يثبتها. كان تقول في ما نحن فيه: إنّ الكمّ لايوجد فيه الاختلاف بالكمال والنقص، والتشكيک بالشدّة والضعف اختلاف في الكمال والنقص، فالكمّ لايوجد فيه التشكيک بالشدّة والضعف.

١٢ـ قوله ﷺ: «لافي أنّ له ماهيّة الخطّ»

لاستحالة التشكيک في الماهيّة.

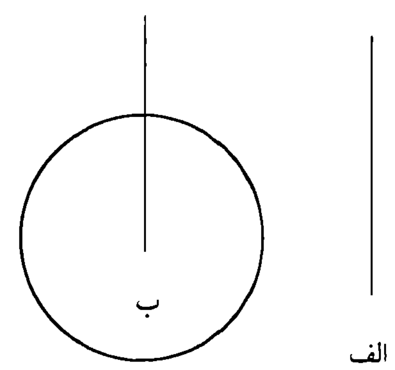
الرابع: قالوا: إنّ الأبعاد متناهية.[١٣] و استدلّوا عليه بوجوه، من أوضحها: أنّا نفرض خطّاً غير متناه[١٤]، و كرة خرج من مركزها خطّ مواز لذلك الخطّ غير المتناهي؛ فإذا تحرّكت الكرة، تلاقى الخطّان[١٥]، بمصادرة أُقليدس[١٦]، فصار الخطّ

١٣ـ قوله ﷺ: «قالوا: إنّ الأبعاد متناهية»

يظهر من هذا التعبير أنّه غير راض بما قالوا. وسنشير إلى وجه ضعف كلّ من الأدلّه التي أقاموها عليه.

١٤ـ قوله ﷺ: «أنّا نفرض خطّاً غير متناه»

إنّا نفرض خطّاً من نقطه «ألف» إلى غير النهاية، ونفرض كرة مركزها «ب» خرج من المركز خطّ غير متناه موازٍ لذلک الخطّ. فإذا تحرّكت الكرة على جهة عقرب الساعة مثلاً صار الخطّ الخارج من المركز مسامتاً للخطّ غير المتناهي المفروض بعد ما كان موازياً له.



١٥ـ قوله ﷺ: «فإذا تحرّكت الكرة تلاقى الخطّان»

أي: خرج الخطّان عن الموازاة وصارا بحيث يتلاقيان بامتداد الخطّ الخارج من مركز الكرة.

١٦ـ قوله ﷺ: «بمصادرة أُقليدس»

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «وهي أنّ الخطّين إذا كانا متوازيين فلا يتقاطعان وإن امتدّا إلى غير النهاية، وإذا خرجا عن التوازي تقاطعا لامحالة.» انتهى.

والمصادرات مبادئ تصديقيّة للعلم، بيّنة بديهيّة، لاتقبل الإنكار ولكن يتلقّاها المتعلّم مع

ك

الخارج من المركز مسامتاً للخطّ غير المتناهي المفروض[١٧]، بعد ما كان موازياً له. ففي الخطّ غير المتناهي نقطة بالضرورة هي أوّل نقط المسامتة[١٨]، لكن ذلك محال، إذ

الشكّ والإنكار، على ما في شرح اللئالي المنتظمة للحكيم السبزواري‌ﷺ. وقال الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأوّل من الباب الخامس من المقالة الثانية: «المصادرات: أُصول مسائل الهندسة ومبادئها، تذكر في أوّل الكتاب أو في أوّل كلّ باب.» انتهى. ومصادرات أُقليدس كتاب لإمام المشكّكين الرازي. فراجع لعلّك تجد أنّه ترجمة أو تلخيص لكتاب الأسطقسّات الذي هو كتاب لأُقليدس ـ بضمّ الهمزه و كسر الدال ـ في أُصول الهندسة ومبادئها، حرّره المحقّق العظيم نصيرالدين الطوسي‌ﷺ.

قال شيخنا العلاّمة نجم الدين الحسن‌زاده الآملي ـ دام ظلّه ـ: المقصود بلفظة المصادرة في هذا المقام نفس المعنى الذي ذكره المنطقيّون عند تقسيم المبادئ. فأُقليدس لمّا رأى وضوح هذا الأصل لم يستدلّ عليه. ولذا سُمّي مصادرة. لكن جاء بعده ابن ميثم وكتب رسالة وبيّنه بالبرهان، ثمّ كتب الخيّام أيضاً رسالة في إثباته. وأخيراً نهض المحقّق الطوسيّ‌ﷺ بكتابة رسالة بيّنه فيها ببيان برهانيّ موجز.

١٧ـ قوله ﷺ: *«مسامتاً للخطّ غير المتناهي المفروض»*

أي: متوجّهاً إلى سمت الخطّ غير المتناهي.

١٨ـ قوله ﷺ: *«ففي الخطّ غير المتناهي نقطة بالضرورة هي أوّل نقط المسامتة»*

قال‌ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢٢ في وجهه: «لأنّ هذه الحركة حادثة، ولها ابتداء بمعنى الطرف.» انتهى.

وفيه: أنّ طرف الحركة لاتكون إلاّ نقطة على نفس الخطّ الخارج من مركز الكرة، فإنّ مبدء الحركة ـ كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة ـ لايكون إلاّ خارجاً عن الحركة، تقع الحركة بينه وبين المنتهى.

فضرورة وجود المبدء للحركة لايستلزم ضرورة وجود نقطة هي أوّل نقط المسامتة. بل نقول: لمّا كانت المسامتة لاتحصل إلاّ بحركة الكرة فأوّل نقط المسامتة منوط بتحقّق أقلّ جزء من الحركة، وليس للحركة بما هي أمر ممتدّ جزء يصحّ أن يعدّ أقلّ جزء لها؛ إذ كلّ جزء

لايمكن أن يفرض على الخطّ نقطة مسامتة إلّا و فوقها نقطة يسامتها الخطّ قبلها.

وقد أُقيم على استحالة وجود بعدٍ غير متناه براهين أُخر، كبرهان التطبيق والبرهان السلّميّ، و غير ذلك.

الخامس: أنّ الخلاء ـ و لازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به[١٩] ـ محال. و سيأتي الكلام فيه في بحث الأين.[٢٠]

السادس: أنّ العدد ليس بمتناه، و معناه أنّه لاتوجد مرتبة من العدد إلّا ويمكن فرض ما يزيد عليها، و كذا فرض ما يزيد على الزائد، ولا تقف السلسلة حتّى تنقطع بانقطاع الاعتبار؛ و يسمّىٰ غير المتناهي اللايقفيّ؛ ولا يوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلاّ مقدار متناه، و ما يزيد عليه فهو في القوّة. و أمّا ذهاب السلسلة

مفروض منها تقبل القسمة إلى أجزاء كلّ منها أقلّ منه، ولاتقف القسمة على حدّ، كما سيصرّحﷺ بذلك في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة. هذا.

ولعلّه لما في هذا الدليل بل في سائر الأدلّة من المناقشة صدّر كلامهﷺ بقوله: «قالوا...».

١٩ـ قوله ﷺ: *«لازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به»*

المراد من البعد هنا هو الحجم؛ لأنّ الخلاء كما فسّرهﷺ في الفصل التاسع من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: «هو الفضاء الخالي من كلّ شاغل يملؤه.» انتهى.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ قوله: «ولازمه قيام البُعد بنفسه من دون معروض يقوم به» جملة معترضة أتى بها للإشارة إلى وجه امتناع الخلأ، وحاصله: أنّ الحجم عرض ولا يمكن وجود العرض من دون معروض يقوم به. هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ الحجم الذي يتصوّر في الخلأ ليس حجماً حقيقيّاً، وإنّما هو حجم اعتباريّ، فكما يعتبر العقل اللاواقعيّة واقعيّة للعدم، كذلك يعتبر له حجماً. وإذا لم يكن الحجم حقيقيّاً لم يتمّ مارامهﷺ من الدليل على بطلان الخلأ.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«سيأتي الكلام فيه في بحث الأين»*

لايخفى عليك بعد الرجوع إلى ذلك المبحث أنّهﷺ قد فاته التكلّم عنه هناك، بل لم يتعرّض له في هذا الكتاب إلاّ ههنا فقط.

بالفعل إلى غير النهاية، على نحو العدول دون السلب التحصيلي[۲۱]، فغير معقول، فلا كلّ ولا مجموع لغير المتناهي بهذاالمعنى[۲۲]، ولا تحقّق فيه لشيء من النسب الكسريّة، كالنصف والثلث والربع؛ و إلاّ عاد متناهياً.

۲۱ـقوله ﷺ: *«على نحو العدول دون السلب التحصيليّ»*

حتّى يكون موجبة معدولة ويحتاج إلى موضوع موجود ويستلزم اتّصاف سلسلة موجودة بأنّها غير متناهية. هذا.

ولكن لايخفى: أنّه لافرق بين العدول والسلب التحصيليّ بعد وجود الموضوع، الذي هو ههنا سلسلة العدد. كما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة من قوله ﷺ: «إنّ القضيّة المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصّلة عند وجود الموضوع.» انتهى.

بل الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة كلتاهما صادقتان إن أُريد بعدم التناهي عدم الوقوف بمعنى وجود قوّة الزائد وإمكان وجود عدد أكثر، وكلتاهما كاذبتان إن أُريد به عدم الانتهاء الفعليّ

۲۲ـقوله ﷺ: *«فلا كلّ ولا مجموع لغير المتناهي بهذا المعنى»*

ولكن فيه: أنّ الكلّ والمجموع والنسب الكسريّة إنّما هي من خواصّ المتناهي، وأمّا غير المتناهي فليس كذلك؛ فعدم وجود خواصّ المتناهي فيه لايستلزم عدم معقوليّته.

قوله ﷺ: «فلا كلّ ولا مجموع»

الفاء للسببيّة، فما بعدها تعليل لعدم معقوليّة ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهى.

الفصل الحادي عشر
في [تعريف] الكيف وانقسامه الأوّليّ

عرّفوه بأنّه عَرَض لايقبل القسمة ولا النسبة لذاته. فيخرج بـ«العرض» الواجب لذاته[1] والجوهر، و بقيد «عدم قبول القسمة» الكمّ، و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبيّة، و يدخل بقيد «لذاته» ما يعرضه قسمة أو نسبة بالعرض.

قال صدرالمتألّهين: «المقولات لمّا كانت أجناساً عالية ليس فوقها جـنس، لم يمكن أن يورد لها حدّ[2]؛ و لذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسـوماً نـاقصة[3]، يكتفى فيها بذكر الخواصّ لإفادة التميز. ولم يظفر في الكيف بخاصّة لازمة شاملة، إلّا المركّب من العرضيّة والمغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة، فعرّف بما محصّله: أنّه عرض

١ـ قوله: *«فيخرج بـ«العرض» الواجب لذاته»*

حيث إنّه لاماهيّة له، حتّى يكون عرضاً أو جوهراً.

ولا يخفى عليك: أنّه يخرج أيضاً على القول بكونه تعالى ذا ماهيّة، كما هو الحقّ؛ إذ عليه يكون داخلاً في الجوهر، فليس بعرض.

٢ـ قوله: *«لم يمكن أن يورد لها حدّ»*

لأنّ قوام الحدّ بالفصل، وما لاجنس له لافصل له.

٣ـ قوله: *«كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصة»*

لفقدانها الجنس، والرسم التامّ يحتاج إلى الجنس، سواء أ قلنا: إنّه ما يتركّب من الجنس والخاصّة أم قلنا: إنّه ما يتركّب من الجنس القريب والخاصّة، على اختلاف القولين في ذلك.

يغاير الكمّ والأعراض النسبيّة؛ لكنّ هذا التعريف تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، لأنّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلىٰ من بعض[۴]، ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائرالمقولات، بل ذلك أولى[۵]، لأنّ الأمور النسبيّة لاتعرف إلّا بعد معروضاتها التي هي الكيفيّات[۶]؛ فعدلوا عن ذكر كلّ من الكمّ والأعراض النسبيّة إلى ذكر الخاصّة التي هي أجلىٰ.» انتهىٰ ملخّصاً. (الأسفار، ج ٤، ص٥٨).

وينقسم الكيف انقساماً أوّليّاً إلى أربعة أقسام كلّيّة، هي: الكيفيّات المحسوسة، والنفسانيّة، والمختصّة بالكمّيّات، والاستعداديّة. و تعويلهم في حصرها في الأربعة على الاستقراء.

٤ـ قوله ﷺ: *«لأنّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من بعض»*

فإنّها مفاهيم في عرض واحد، ليس بعضها أعمّ من بعض حتّى يكون أجلى منه؛ فإنّ المفهوم كلّما كان أبسط وأعمّ كان أجلى.

٥ـ قوله ﷺ: *«بل ذلک أولى»*

اسم الإشارة يشير إلى سائر المقولات باعتبار شمولها للأعراض النسبيّة. وبعبارة أُخرى: هي إشارة إلى الأعراض النسبيّة على طريقة الاستخدام. يدلّ على ذلک قولهﷺ: «لأنّ الأُمور النسبيّة ...» فإنّ التعليل يخصّص كما أنّه يعمّم.

٦ـ قوله ﷺ: *«الأُمور النسبيّة لاتعرف إلّا بعد معروضاتها التي هي الكيفيّات»*

أي: في الجملة. فإنّ المقولات النسبيّة تعرض الجواهر والكمّ، بل تعرض أنفسها، كما تعرض الكيفيّات. فراجع ما ذكرهﷺ في البحث الرابع من الفصل السادس عشر من أنّ الإضافة تعرض جميع المقولات حتّى نفسها.

الفصل الثاني عشر
في الكيفيّات المحسوسة[1]

و من خاصّتها أنّ فعلها بطريق التشبيه[2]، أي جعل الغير شبيهاً بنفسها[3]؛ كما تجعل

١ـ قوله ﷺ: «*في الكيفيّات المحسوسة*»

لايخفى عليك: أنّ الكيفيّات المحسوسة تكتسب قيمتها من الحسّ، فإذا ثبت أنّ الاحساس لاقيمة له، حيث يحتمل كون العلم الحسّيّ حاصلاً من تفاعل المحسوس والجهاز الحسّيّ، لم يبق قيمة للكيفيّات المحسوسة.

قال المصنّف ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: «ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيّات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه عند الحسّ مشروح في كتبهم.» انتهى.

٢ـ قوله ﷺ: «*من خاصّتها أنّ فعلها بطريق التشبيه*»

الظاهر أنّ مراده ﷺ من الخاصّة الخاصّة المساوية التي يمكن أن يعرّف بها، وفاقاً لماذهب إليه الشيخ في مقولات الشفاء، ص ١٧٢، ط. مصر، وتبعه صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٦٤.

وأورد عليه الرازي في المباحث، ج ١، ص ٢٦٦ بأنّها غير عامّة، لعدم شمولها للخفّة والثقل والرطوبة واليبوسة.

وأجاب عنه صدرالمتألّهين ﷺ: بأنّها أيضاً تفعل في الحسّ أمثالها، كما يلقى السواد شبحه على العين. فتأمّل

٣ـ قوله ﷺ: «*أي جعل الغير شبيهاً بنفسها*»

لانتقالها إلى الغير؛ فإنّ انتقال العرض محال.

الحرارة مجاورها حارّاً، و كما يلقي السواد مثلاً شبحه ـ أي مثاله ـ على العين. والكيفيّات المحسوسة تنقسم إلى: المبصرات، والمسموعات، والمذوقات، والمشمومات، والملموسات.

والمبصرات: منها الألوان؛ فالمشهور[۴] أنّها كيفيّات عينيّة موجودة في خارج الحسّ؛ و أنّ البسيط منها البياض والسواد[۵]، و باقي الألوان حاصلة من تركّبهما أقساماً من التركيب. و قيل: الألوان البسيطة، التي هي الأُصول، خمسة:[۶] السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة. و باقي الألوان مركّب منها.

و قيل: اللون كيفيّة خياليّة لاوجود لها وراء الحسّ[۷]، كالهالة و قوس قزح و

٤ـ قوله ﷺ: «فالمشهور»

أي: فإنّ المشهور أنّها كيفيّات. فالفاء للسببيّة.

٥ـ قوله ﷺ: *«أنّ البسيط منها البياض والسواد»*

ومن هنا جعلوهما من أمثلة المتضادّين، اللذين يشترط فيهما غاية الخلاف.

٦ـ قوله ﷺ: *«قيل: الألوان البسيطة، التي هي الأُصول، خمسة»*

والمشهور عندالفيزيائيّين اليوم أنّ بسائط الألوان ثلاثة: الحمرة والخضرة والزرقة.

٧ـ قوله ﷺ: *«قيل: اللون كيفيّة خياليّة لاوجود لها وراء الحسّ»*

قال ﷺ في الأسفار، ج ٤، ص ٨٥ : «ذهب بعض الناس إلى أن لاحقيقة للّون أصلاً، بل جميع الألوان من باب الخيالات، كما في قوس قزح والهالة وغيرهما؛ فإنّ البياض إنّما يتخيّل من مخالطة الهواء للأجسام الشفّافة المتصغّرة جدّاً، لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض، كما في الثلج، فإنّه لاسبب هناك إلاّ مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمديّة وكثرة انعكاساته؛ وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي. وأمّا السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه.

والحاصل: أنّ البياض هو راجع إلى النور، والسواد إلى الظلمة، وباقي الألوان متخيّلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء. وربما يسند السواد إلى الماء نظراً إلى أنّه يخرج الهواء

ﻪ

غيرهما[٨]، و هي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المُشِفّة[٩]، أو انعكاس منها.

و من المبصرات النور؛ و هو غنيّ عن التعريف. و ربما يعرّف بأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره؛ و ينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر[١٠]، ولو أُطلق الإظهار، كان

فلايكمل نفوذ الضوء إلى السطوح، ولأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد.» انتهى.

فالسبب لتخيّل الألوان أنّ النور يختلف تأثيرها في الأجسام، حيث ينفذ في بعضها، وهي الأجسام الشفّافة، ولا ينفذ في بعضها الآخر، وهي الأجسام الكثيفة؛ وأيضاً يختلف نفوذه فى ما ينفذ فيها باختلاف اختلاط الهواء بالأجسام الشفّافة.

فعدم نفوذ النور يوجب تخيّل السواد، ونفوذه على اختلاف كيفيّاته يوجب تخيّل باقي الألوان؛ فما ينفذ فيه نفوذاً تامّاً بحيث يحصل فيه انعكاسات كثيره يتخيّل أبيض. وهكذا.

ولا يخفى عليک: أنّ هذا الرأى معاكس لما يراه الطبيعيّون اليوم، من أنّ اللون كيفيّة خياليّة والسواد معلول لنفوذ أمواج النور في الجسم وعدم انعكاسها أصلاً إلى الشبكيّة، والبياض معلول لعدم نفوذها وانعكاسها بأجمعها إلى الشبكيّة، وباقي الألوان حاصلة من نفوذ بعض أمواج النور وعدم نفوذ بعضها الآخر.

٨ـ قوله ﷺ: *«وغيرهما»*

كالسراب.

٩ـ قوله ﷺ: *«هي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المُشِفّة»*

لايخفى عليک، بالالتفات إلى ما حكيناه عن الأسفار في بيان هذا القول، أنّ كلام المصنّف ﷺ من إسناد الشيء إلى سببه البعيد؛ فإنّ الكيفيّة الخياليّة المذكورة تحصل من اختلاف تأثير النور في الأجسام، بنفوذه في بعضها وعدم نفوذه في بعضها الآخر، واختلاف تأثير النور في الأجسام يحصل من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشفّة.

قوله ﷺ: «هي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المُشِفّة»

هذا في غير السواد، وقوله: «أو انعكاس منها» ناظر إلى السواد. هذا.

١٠ـ قوله ﷺ: *«ينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر»*

وكذا في الظهور. فالمراد بظهوره بذاته ظهوره للبصر بذاته.

ذلك خاصّة للوجود.[١١]

وكيف كان، فالمعروف من مذهبهم أنّه كيفيّة مبصرة توجد في الأجسام النيّرة بذاتها، أو في الجسم الّذي يقابل نيّراً، من غير أن ينتقل من النيّر إلى المستنير.[١٢] و يقابله الظلمة مقابلة العدم للملكة. و قيل: إنّ النور جوهر جسمانيّ. وقيل: إنّه ظهور اللون.[١٣]

والمسموعات هي الأصوات. والصوت: كيفيّة حاصلة من قرع عنيف أو قلع عنيف مستتبع لتموّج الهواء الحامل للأصوات؛ فإذا بلغ التموّج الهواء المجاور لصماخ الاذن، أُحسّ الصوت.[١٤] و ليس الصوت هو التموّج، ولا نفس القلع والقرع[١٥]؛ وليس

١١ـ قوله ﷺ: *«كان ذلك خاصّة للوجود»*

فيعمّ كلّ وجود سواء أكان نوراً أم غيره.

١٢ـ قوله ﷺ: *«من غير أن ينتقل من النيّر إلى المستنير»*

بل بطريق التشبيه ـ كمامرّ ـ فالنور الموجود في النيّر يجعل مجاوره منيراً، والمجاور يجعل ما جاوره منيراً، وهكذا، حتّى يصل إلى المستنير فيصير منيراً بذلك.

١٣ـ قوله ﷺ: *«قيل: إنّه ظهور اللون»*

أي: إنّه ظهور اللون لمخيّلتنا. فالنور على هذا كيفيّة خياليّة تظهر لنا عند رؤية اللّون. فهذا القائل منكر لوجود النور، كما صرّح به الحكيم «جلوه» في تعليقته على الأسفار ج ٤، ص ٩١.

فهذا القول معاكس للقول السابق في اللون، حيث أنكر اللون واعتقد بأنّه ظهور الضوء للخيال، حيث قال: «اللون كيفيّة خياليّة لاوجود لها وراء الحسّ.» انتهى.

١٤ـ قوله ﷺ: *«فإذا بلغ التموّج الهواء المجاور لصماخ الاذن، أُحسّ الصوت»*

وذلك بإيجاد الكيفيّة القائمة بالهواء شبيهها في صماخ الأُذن. فتذكّر مامرّ في أوّل الفصل من أنّ فعل الكيفيّات المحسوسة بطريق التشبيه.

١٥ـ قوله ﷺ: *«ليس الصوت هو التموّج، ولانفس القلع والقرع»*

قال في درّة التاج، ص ٥٥ ما حاصله: الصوت ليس نفس القلع والقرع لأُمور:

الأوّل: أنّا نحسّ بالصوت ونتصوّره من دون أن نحسّ بالقلع أو القرع ونتصوّره.

الصوت المحسوس خيالاً في الحسّ معدوماً في خارج الحسّ.[١٦]

والمذوقات هي الطعوم المدركة بالذائقة؛ و قد عدّوا بسائطها تسعة، و هي: الحرافة، والملاحة، والمرارة، والدسومة، والحلاوة، والتفه، والعفوصة، والقبض[١٧]، والحموضة؛ وما عدا هذه الطعوم طعوم مركّبة منها.

والمشمومات أنواع الروائح المحسوسة بالشامّة. وليس لأنواع الروائح التي ندركها أسماء عندنا نعرفها بها، إلّا من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها، كما نقول: رائحة المسك و رائحة الورد؛ أو من جهة موافقتها للطبع و مخالفتها له، كما نقول: رائحة طيّبة و رائحة منتنة؛ أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول: رائحة حلوة و

الثاني: أنّهما يدركان بالبصر، والصوت لايدرک إلاّ بالسمع.

الثالث: أنّهما يزولان ويبقى الصوت.

ومن هنا يظهر أنّه ليس نفس الحركة والتموّج أيضاً.

قال في شرح حكمة العين، ص ٢٩٨: «وإنّما لم يكن الصوت نفس التموّج والقرع أو القلع، لأنّ التموّج محسوس باللمس، فإنّ الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فأفسده، والقرع والقلع يحسّان بالبصر، ولا شيء من الصوت يحسّ باللمس أو البصر.» انتهى.

١٦ـ قوله ﷺ: *«ليس الصوت المحسوس خيالاً في الحسّ معدوماً في خارج الحسّ»*

قال في درّة التاج، ص ٥٥١ في وجهه ما حاصله: وإلاّ لم نعرف من سماع الصوت جهته ولا قرب مبدئه وبعده، أي: لم يمكن الاستدلال من حالتي جهره وخفائه على قرب منشأه وبعده.

١٧ـ قوله ﷺ: *«العفوصة والقبض»*

قال ﷺ في الأسفار، ج ٤، ص ١٠٣: «العفص والقابض متقاربان في الطعم، لكنّ القابض يقبض ظاهر اللسان، والعفص باطنه أيضاً.» انتهى. الأوّل مثل مايحصل من أكل الخوخ غير الناضج، والثاني مثل مايحصل من أكل الكاكى ـ الخرما ـ غير الناضج. وفي معجم معين بالفارسية: «عفوصت: گسی، گس‌بودن، مزه‌ای مانند مزهٔ مازو و سنجد نارسیده و خرمالو و برخی شرابهای انگوری.» انتهى.

رائحة حامضة. و هذا كلّه دليل ضعف الإنسان في شامّته[١٨]، كما ذكره الشيخ.

والملموسات أنواع الكيفيّات المحسوسة بحسّ اللمس؛ وقد عدّوا بسائطها اثني عشر نوعاً، هي: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، واللطافة والكثافة، واللزوجة والهشاشة[١٩]، والجفاف والبلّة[٢٠]، والثقل والخفة. وقد ألحق بها بعضهم الخشونة، والملاسة، والصلابة، واللين؛ والمعروف أنّها مركّبة.

١٨ـ قوله ﷺ: «هذا كلّه دليل ضعف الإنسان في شامّته»

أقول: بل دليل عدم حاجة الإنسان إلى ذلک.

١٩ـ قوله ﷺ: «اللزوجة والهشاشة»

قال في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ٢٨٤، ط بيروت، ص ٣٩٦:

«أمّا اللزوجة فكيفيّة مزاجيّة غير بسيطة، وذلک لأنّ اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأيّ شكل أُريد، ولكن يعسر تفريقه، بل يمتدّ متّصلاً؛ فهو مؤلّف من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج، فإدعانه من الرطب، واستمساكه من اليابس، فإنّک إن أخذت تراباً وماءً وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتّى يشتدّ امتزاجهما حدث لک جسم لزج. والهش مايخالفه، وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه؛ وذلک لغلبة اليبس فيه وقلّة الرطب مع ضعف المزاج.» انتهى.

٢٠ـ قوله ﷺ: «الجفاف والبلّة»

الفرق بين البلّة والرطوبة أنّ الرطوبة ما تكون مقتضىٰ ذات الشيء، بخلاف البلّة.

قال في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ٢٨٤: «اعلم أنّ هاهنا رطباً ومبتلاً ومنتقعاً.

فالرطب هو الذي صورته النوعيّة تقتضي كيفيّة الرطوبة.

والمبتلّ هو الجسم الذي لايقتضي صورته النوعيّة كيفيّة الرطوبة، ولكن قارنه جسم بهذه الصفة.

ثمّ المبتل قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط، وقد يقال أيضاً لما نفذ في عمقه، وهذا القسم يقال له المنتقع.» انتهى.

الفصل الثالث عشر
في الكيفيّات المختصّة بالكمّيات

و هي الكيفيّات العارضة للجسم بواسطة كمّيّته[1]، فيتّصف بهاالكمّ أوّلاً، ثمّ الجسم لكمّيّته؛ كالاستدارة في الخطّ[2]، والزوجيّة في العدد.

١ـ **قوله ﷺ: «*وهي الكيفيّات العارضة للجسم بواسطة كمّيّته*»**

أي: للجسم المادّيّ. ولكن بالالتفات إلى مامرّ في الفصل العاشر، من وجود العدد في المجرّدات ـكالمادّيّات ـ تبيّن أنّ الكيفيّات المختصّة بالكمّ المنفصل لاتختصّ بالجسم، بل الكيفيّات المختصّة بالكمّ المتّصل أيضاً غير مختصّة به، لوجودها في المجرّدات المثاليّة أيضاً. اللّهمّ إلاّ أن يعمّم الجسم في كلامهﷺ للأعمّ من الطبيعيّ والمثاليّ. ويبدو أنّ هذا التعريف إنّما هو من المشهور القائلين باختصاص الكمّ بالأجسام، كما يظهر منهم عند تقسيم الحكمة باعتبار موضوعها إلى إلهيّ ورياضيّ وطبيعيّ.

٢ـ **قوله ﷺ: «*كالاستدارة في الخطّ*»**

يظهر منه أنّهﷺ أراد من الاستدارة ما يعبّر عنه بالانحناء في مصطلح الرياضيّين اليوم، وهو الذي يوصف به الخطّ وتقابله الاستقامة؛ يدلّ على ذلك تقييده بالخطّ بضميمة ما سيأتي من عدّها مقابلاً للاستقامة. ـ في قولهﷺ بعد أسطر: «فالاستقامة في الخطّ، وتقابلها الاستدارة» ـ وهذا المعنى هو الظاهر أيضاً من الامام الرازي في قوله في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ٤١٩: «لاشكّ في أنّ المتّصف عند التحقيق بالاستقامة والاستدارة هو الخطّ» انتهى.

ولعلّ استعمال الاستدارة بهذا المعنى خلاف المصطلح المتعارف، إذ لم نجد من يفسّرها

وهي ثلاثة أقسام بالاستقراء:

الأوّل الشكل والزاوية.

الثاني ما ليس بشكل و زاوية، مثل الاستدارة والاستقامة، من الكيفيّات العارضة للخطّ والسطح والجسم التعليميّ.[۳]

بهذا المعنى، فإنّ بعضهم جعلها وصفاً للسطح فقط، قال في دستور العلماء ج ۱، ص ۱۰۲: «الاستدارة: كون السطح بحيث يحيط به خطّ واحد ويفرض في داخله نقطة تتساوى الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه» انتهى.

وفي التعريفات للجرجاني، ص ١٤ مثله.

وبعضهم وإن جعلها وصفاً للخطّ أيضاً لكنّه فسّرها بما هو أخصّ من الانحناء المذكور.

قال في كشّاف اصطلاحات الفنون، ص ٤٧٩: «الاستدارة: كون الخطّ أو السطح مستديراً. وقد سبق في الخطّ» انتهى. وقال في «الخطّ»، ص ٤٣٥:

«الخطّ إمّا مستقيم أو محدّب.

فالمستقيم: أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه. والمحدّب بخلاف المستقيم.

ثمّ الخطّ المحدّب قسمان: مستدير، ويسمّى فرجاريّاً أيضاً، ومنحن، ويسمّى غير فرجاريّ أيضاً.

فالمستدير: خطّ توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة إليه.

والمنحني: ما لايكون كذلك.» انتهى.

۳ـ **قوله ﷺ: *«من الكيفيّات العارضة للخطّ والسطح و الجسم التعليميّ»***

متعلّق بعامل مقدّر، حال من الشكل والزاوية وما ليس بشكل وزاوية. وعلى هذا فحاصل التقسيم أنّ الكيفيّات المختصّة بالكمّ على قسمين رئيسين: عارضة للخطّ أو السطح أو الجسم التعليميّ، وعارضة للعدد. والأوّل ينقسم إلى الشكل والزاوية وإلى ما ليس بشكل ولا زاوية.

ولا يخفى: أنّه لم يأت في كلامهم ذكر عن كيف مختصّ بالزمان، لأنّه ـ كما جاء في المباحث المشرقيّة ج ۱، ص ٤١٥ ـ لم يدلّ دليل على اختصاص الزمان بكيفيّة لاتوجد في الجسم الطبيعيّ إلاّ بواسطته.

الثالث الكيفيّات العارضة للعدد، مثل الزوجيّة والفرديّة، والتربيع والتجذير، و غير ذلك.

و ألحق بعضهم[۴] بالثلاثة الخلقة، و مرادهم بها مجموع اللون والشكل. و يدفعه أنّها ليس لها وحدة حقيقيّة ذات ماهيّة حقيقيّة، بل هي من المركّبات الاعتباريّة. ولو كانت ذات ماهيّة، كان من الواجب أن تندرج تحت الكيفيّات المبصرة والكيفيّات المختصّة بالكمّيات، و هما جنسان متباينان؛ و ذلك محال.

أمّا القسم الأوّل، فالشكل هيأة حاصلة للكمّ[۵] من إحاطة حدّ أو حدود به إحاطةً تامّة؛ كشكل الدائرة، التي يحيط بها خطّ واحد؛ و شكل المثلّث والمربّع و كثير الأضلاع، التي يحيط بها حدود؛ والكرة، التي يحيط بها سطح واحد؛ والمخروط والأُسطوانة والمكعّب، التي تحيط بها سطوح فوق الواحد.

والشكل من الكيفيّات؛ لصدق حدّ الكيف عليه. وليس هوالسطح، أو الجسم[۶]،

۴ـ قوله ﷺ: «ألحق بعضهم»

كصاحب المواقف في الفصل الثالث من المرصد الثالث من الموقف الثالث من كتابه. و صاحب درّة التاج في المقالة الثالثة من الفنّ الثاني من الجملة الثانية من كتابه، ص ٦٥.

۵ـ قوله ﷺ: «فالشكل هيأة حاصلة للكمّ»

وبعبارة أُخرى: هيأة حاصلة للسطح أو الجسم التعليميّ.

۶ـ قوله ﷺ: «ليس هو السطح أو الجسم»

إذ كلّ من السطح والجسم مقدار، ولايختلف المقدار باختلاف الشكل، فذراع مربع واحد هو نوع من السطح سواء أكان بشكل الدائرة أو المربّع أو المثلّث أم غيرها، والشمعة لايختلف حجمها باختلاف الأشكال الحاصلة فيها. وإذا كان المقدار ـ من السطح أو الحجم ـ ثابتاً مع تغيّر الشكل علم أنّ الشكل غير المقدار، إذ المتغيّر غير الثابت.

قوله ﷺ: «أو الجسم»

أي: الجسم التعليميّ.

ولا الحدود المحيطة به[٧]، ولا المجموع[٨]؛ بل الهيأة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدّ أو حدود خاصّة.[٩]

والزاوية هي الهيأة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود متلاقية في حدٍّ إحاطةً غير تامّة[١٠]؛ كالزاوية المسطّحة الحاصلة من إحاطة خطّين متلاقيين في نقطة، والزاوية

٧ـ قوله ﷺ: «ولا الحدود المحيطة به»

لأنّ الحدود ربما لاتتغيّر مع تغيّر الأشكال؛ فإنّ المربّع إذا لم تتغيّر أضلاعه وتغيّرت زواياه بأن زادت زاويتان متقابلتان منه على قائمتين ونقصت زاويتان أُخريان منه عنهما، تغيّر الشكل ولم تتغيّر الحدود. والثابت غير المتغيّر. هذا في الأشكال المسطّحة، ومثله قد يتّفق في الأشكال المجسّمة.

٨ـ قوله ﷺ: «ولا المجموع»

إذ المجموع نوعان متباينان من الكمّ، فلايكون ماهيّة حقيقيّة، كما مرّ آنفاً في الخلقة.

٩ـ قوله ﷺ: «أحاط به حدّ أو حدود خاصّة»

هذا هو الصحيح، دون ما في النسخ من قوله: أحاط به حدود خاصّة.

١٠ـ قوله ﷺ: «الزاوية هي الهيأة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود متلاقية في حدٍّ إحاطةً غير تامّة»

في جميع النسخ : الزاوية هي الهيأة الحاصلة من إحاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدّ إحاطة غير تامّة. والمصنّفﷺ إنّما عرّفها هكذا تبعاً لصدرالمتألّهينﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١٧٦ حيث قال: «إنّ الزاوية إنّما هي زاوية لأجل كون المقدار محدوداً بين حدّين أو حدود متلاقيه بحدّ» انتهى.

ولعلّ صدرالمتألّهينﷺ أيضاً تبع في ذلك الشيخ في إلهيّات الشفاء ص ٣٤٦ حيث قال: «إنّ المقدار جسماً كان أو سطحاً فقد يعرض له أن يكون محاطاً بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة، فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئاً ذا زاوية.» انتهى.

ولكن لايخفى عليك: أنّ الزاوية على قسمين: مسطّحة، وهي الحاصلة من إحاطة خطّين

ﷻ

المجسّمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهي إلى نقطة الرأس، و زاوية المكعّب المحيط بها سطوح ثلاثة. والكلام في كون الزاوية كيفاً لا كمّاً نظير ما مرّ من الكلام في كون الشكل من مقولة الكيف.

و جوّز الشيخ [۱۱] كون الهيأة الحاصلة من إحاطة السطحين من المكعّب ـ مثلاً ـ المتلاقيين في خطٍّ زاويةً، لانطباق خواصّ الزاوية عليها.

و أمّا القسم الثاني، فالاستقامة في الخطّ [۱۲]، وتقابلها الاستدارة، من مقولة الكيف دون الكمّ، و بينهما تخالف نوعيّ. [۱۳]

بسطح، ومجسّمة، وهي الحاصلة من إحاطة سطح أو أكثر بجسم، كزاوية رأس المخروط الحاصلة من إحاطة سطح واحد، وزاوية قاعدة المخروط الحاصلة من إحاطة سطحين، وزاوية المكعّب ورأس الهرم الحاصلة من ثلاثة سطوح، وزواية رأس المنشور الحاصلة من ثلاثة سطوح أو أكثر. فلابدّ أن تعرّف الزاوية بالهيأة الحاصله من إحاط حدّ أو حدود متلاقية في حدّ إحاطة غير تامّة. و لذا غيّرنا العبارة إليها.

۱۱ـ قوله ﷺ: «جوّز الشيخ»

لايخفى عليک: أنّه بعد تعريف الزاوية بمامرّ لاحاجة إلى هذا التجويز من الشيخ أو غيره، فإنّ تعريف الزاوية شاملة للهيأة المذكورة، وإنّما للشيخ فَضْلُ التنبيه عليها. هذا.

نعم! إن فسّرنا الزاوية بالهيأة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود متلاقية في نقطة إحاطة غير تامّة، كما هو المشهور عندهم، كان تجويز الشيخ توسعة في تعريف الزاوية. وفي ظنّي أنّ تجويز الشيخ ناظر إلى هذا التفسير. فراجع.

۱۲ـ قوله ﷺ: «أمّا القسم الثاني فالاستقامة في الخطّ»

لايخفى عليک: أنّ القسم الثاني لاينحصر في الاستقامة والاستدارة من صفات الخطّ، فإنّ الاستواء والتحدّب والتقعّر من صفات السطح، والانتصاب والانحناء من عوارض الجسم التعليميّ، أيضاً من هذا القسم، فذكرهما إنّما هو من باب المثال.

۱۳ـ قوله ﷺ: «بينهما تخالف نوعيّ»

أمّا أنّهما من مقولة الكيف[١٤] فلأنّا نعقل مفهومَي الاستقامة والاستدارة ـ و هما مفهومان ضروريّان ـ ولا نجد فيهما معنى قبول الانقسام؛ و إن كانا لايفارقان ذلك وجوداً، لعروضهما للكمّ؛ ولو كان قبول الانقسام جزءاً من حدّيهما أو من أعرف خواصّهما، لم يخل عنه تعقّلهما.

و أمّا كونهما نوعين متخالفين متباينين، فلأنّهما لو كانا نوعاً واحداً، كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضيّاً مفارقاً[١٥]، ....

ظاهر هذه الجملة أنّ ضمير التثنية راجع إلى الاستقامة والاستدارة. ويحتمل رجوعه إلى المستقيم والمستدير، كما هو مقتضى كلامه في مقام الاستدلال على ذلك.

فعلى الاحتمال الأوّل يلزم عدم مطابقة الدليل لما استدّل عليه به؛ لأنّ قضيّة ما ذكره من البرهان تخالف المستقيم والمستدير نوعاً. مضافاً إلى أنّه لاحاجة في بيان تخالف الاستقامة والاستدارة نوعاً إلى تجشّم الاستدلال بعد ما كانا ذامفهومين متغايرين، فهل النوع إلاّ ما يقال في جواب ما هو؟!

وعلى الاحتمال الثاني يلزم كون إطلاق النوع عليهما تجوّزاً؛ لأنّ المستقيم والمستدير كلّ منهما مركّب من الخطّ والاستقامة أو الاستدارة، والخطّ من الكمّ، والاستقامة والاستدارة من الكيف، وقدمرّ في أوائل الفصل أنّ المركّب من جنسين متباينين لايمكن أن يكون ماهيّة نوعيّة حقيقيّة.

وبعد ذلك كلّه نقول: الأولى بل المتعيّن في كلامهﷺ هو الاحتمال الثاني لوجوه:

الأوّل: أقوائيّة ظهور التعليل من ظهور المعلّل.

الثاني: قولهﷺ في مقام الاستنتاج من الدليل: «فالمستقيم يغاير المستدير في نوعيّته.»

الثالث: أنّ إرادة النوعيّة الاعتباريّة أسهل بكثير من ما يترتّب على الاحتمال الأوّل من المفاسد.

الرابع: أنّ تخالف المستقيم والمستدير نوعاً يستلزم تخالف الاستقامة والاستدارة أيضاً كذلك؛ لأنّ الخطّ معنى مشترک بين المستقيم والمستدير فاختلافهما نوعاً لايكون إلاّ باختلاف الاستقامة والاستدارة كذلك.

١٤ـ قوله ﷺ: *«أمّا أنّهما من مقولة الكيف»*

أي: أمّا أنّهما من مقولة الكيف دون الكمّ.

١٥ـ قوله ﷺ: *«عرضيّاً مفارقاً»*

هذا هو الصحيح، بخلاف مافي النسخ من قولهﷺ: «عرضيّاً» فقط.

غير جزءٍ للذات، ولا لازماً له[16]؛ فكان من الجائز عند العقل أن يزول وصف الاستقامة عن الخطّ المستقيم و يبقى أصل الخطّ[17] ثمّ يوصف بالاستدارة، لكنّ ذلك محال؛ لأنّ الخطّ نهاية السطح ـ كما أنّ السطح نهاية الجسم[18] ـ ولا يمكن أن يتغيّر حال النهاية إلّا بعد تغيّر حال ذي النهاية؛ فلو لم يتغيّر حال السطح في انبساطه و تمدّده، لم يتغيّر حال الخطّ في استقامته؛ ولو لم يتغيّر حال الجسم في انبساطه و تمدّده، لم يتغيّر حال السطح في ذلك، والجسم التعليميّ يبطل بذلك و يوجد غيره[19]، و كذا

۱۶ـ قوله ﷺ: «ولا لازماً له»

إذ لو كانت الاستداره والاستقامة لازماً للذات ـ والمفروض أنّ الذات واحدة حيث إنّ المفروض كون المستدير والمستقيم نوعاً واحداً ـ لكان كلّ خط مستديراً مستقيماً معاً، وهو محال. وقدمرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة أنّ اختلاف أفراد نوع واحد لايكون إلاّ بالعرضيّات المفارقة.

۱۷ـ قوله ﷺ: «يبقى أصل الخطّ»

أي: بشخصه. كما يدلّ عليه قوله ﷺ بعد هذا: «إذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد» انتهى. وكذا قوله ﷺ في آخر الفصل: «فكما لايتبدّل تقوّس واستدارة إلى تقوّس واستدارة اُخرى إلاّ مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد.» انتهى.

۱۸ـ قوله ﷺ: «كما أنّ السطح نهاية الجسم»

يعني: الجسم التعليميّ، وهو الحجم.

۱۹ـ قوله ﷺ: «الجسم التعليميّ يبطل بذلك ويوجد غيره»

لأنّ الحادث نوع مباين للسابق. كمامرّ في ذيل الفصل التاسع، حيث قال ﷺ: «والأجسام التعليميّة التي لاعادّ مشتركاً بينها كالكرة.» انتهى.

وقدمرّ منّا ما فيه. فالحقّ أنّ الجسم التعليميّ لايبطل بتغيّر السطوح؛ فإنّ الجسم التعليميّ وهو المقدار القابل للانقسام في الجهات الثلاث يبقى عند تغيّر الأشكال عليه، فالشمعة مثلاً يبقى مقدارها على حاله وإن تبدّلت عليها الأشكال.

السطح الذي هو نهايته، و كذا الخطّ الذي هو نهايته؛ فإذا بطل المعروض [٢٠] و وجد معروض آخر بالعدد، كان العارض أيضاً كذلك.

فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخطّ مع زوال استقامته، علم منه أنّ الاستقامة إمّا فصله أو لازم فصله، فالمستقيم يغاير المستدير في نوعيّته.

و كذا السطح المستوي و غيره. و أيضاً غيره لما يخالفه[٢١]. وكذا الأجسام التعليميّة لما يخالفها.[٢٢]

و يتفرّع على ما تقدّم أوّلاً: أن لا تضادّ بين المستقيم والمستدير، لعدم التعاقب على موضوع واحد، ولعدم غاية الخلاف. وكذا مابين الخطّ والسطح. وكذا مابين السطح والجسم التعليميّ.[٢٣] وكذا مابين السطوح أنفسها، و بين الأجسام التعليميّة أنفسها.

٢٠ـ قوله ﷺ: «فإذا بطل المعروض»

الفاء للسببيّة. أي فإنّه إذا بطل المعروض ـ وهو الجسم التعليميّ والسطح في محلّ الكلام ـ بطل العارض الذي هو السطح والخطّ أيضاً.

٢١ـ قوله ﷺ: «أيضاً غيره لما يخالفه»

يعني أنّ غير المستوى مباين نوعاً لما يخالفه. فالسطح المحدّب مباين نوعاً للسطح المقعّر. وكذاكلّ منهما لما هو أكثر منه تحدّباً أو تقعّراً، أو أقلّ كذلك.

٢٢ـ قوله ﷺ: «وكذا الأجسام التعليميّة لما يخالفها»

فكلّ من الكرة والمكعّب والمخروط والاسطوانة وغيرها يباين ما سواه في نوعيّته.

٢٣ـ قوله ﷺ: «كذا ما بين الخطّ والسطح وكذا ما بين السطح والجسم التعليميّ»

لايخفى عليک: أنّ هذه الأربعة ليست بياناً لأحكام الكيفيّات المخصوصة بالكمّيّات، وإنّما هي بيان لعدم التضادّ بين أنواع الكمّ، وقدمرّ في الحكم الثاني من الأحكام التي أوردها في الفصل العاشر، حيث قالﷺ: «ونظير الكلام يجري في الكمّ المتّصل مطلقاً، وكذا لايضادّ ...» انتهى.

هذا إذا أُريد من السطوح في قوله ﷺ: «وكذا ما بين السطوح أنفسهما» أقسامها المختلفة في انبساطها وتمدّدها. وإن أُريد أقسام السطوح المختلفة في الاستواء والتحدّب والتقعّر كان

ك

و ثانياً: أن لا اشتداد و تضعّف بين المستقيم والمستدير[٢٤]، إذ من الواجب في التشكيك أن يشتمل الشديد على الضعيف و زيادة[٢٥]، وقد تبيّن أنّ المستقيم لايتضمّن المستدير، و بالعكس.

و أمّا القسم الثالث فالزوجيّة والفرديّة العارضتان للعدد، وكذا التربيع والتجذير والتكعيب و ما يناظرها. و هي من الكيفيّات، دون الكمّ؛ لصدق حدّ الكيف عليها؛ و هو ظاهر بالنظر إلى أنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد نوع منه، مستقلّ في نوعيّته، مباين لغيره، يشارك سائرالمراتب في الانقسام؛ وكون الانقسام بمتساويين[٢٦] و عدم كونه كذلك، نعت للانقسام، غير قابل في نفسه للانقسام، و غير نسبيّ في نفسه، فليس بكمّ ولا بواحد من الأعراض النسبيّة؛ فليس شيء من الزوجيّة والفرديّة إلّا كيفاً عارضاً للكمّ.

الثالث بياناً لحكم الكيف المخصوص بالكمّ، وناسب محلّ الكلام. ونظير ذلک يجري في قوله ﷺ: «وبين الأجسام التعليميّة أنفسها».

٢٤ـ قوله ﷺ: *«أن لااشتداد وتضعّف بين المستقيم والمستدير»*

أي: لاتشکيک بالشدّة والضعف. وليس المراد بهما صيرورة الضعيف شديداً وبالعکس تدريجاً، وإن کان هذا المعنى هو الظاهر منهما؛ وذلک لأنّ المصنّف ﷺ بدّل الاشتداد والتضعّف بالتشکيک في قوله ﷺ: «إذ من الواجب في التشکيک».

٢٥ـ قوله ﷺ: *«إذ من الواجب في التشکيک أن يشتمل الشديد على الضعيف وزيادة»*

يعني: في التشکيک الذي هو محلّ الکلام هنا، وهو التشکيک بالشدّة والضعف؛ إذ لايخفى أنّه ليس واجباً في جميع أقسام التشکيک ـ کالتشکيک بالأولويّة ـ أن يشتمل الشديد على الضعيف وزيادة؛ بل لاشديد ولا ضعيف فيه.

قوله ﷺ: «أن يشتمل»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «أن يشمل»

٢٦ـ قوله ﷺ: *«کون الانقسام بمتساويين»*

قوله ﷺ: «کون» عطف على اسم «أنّ» و «الانقسام» اسمه، وقوله ﷺ: «بمتساويين» خبره. وقوله ﷺ: «نعت» خبر «أنّ».

و نظير البيان يجري في سائر أحوال الأعداد، من التربيع، والتجذير، و غير ذلك.

و بالتّأمّل في ما تقدّم يظهر أوّلاً: أن لاتضادّ بين هذه الأحوال العدديّة؛ إذ لاموضوع مشتركاً بين الزوجيّة والفرديّة يتعاقبان عليه، على ما هو شرط التضادّ.

و ثانياً: أن لاتشكيك بالشدّة والضعف، ولا بالزيادة والنقيصة، في هذه الأحوال العدديّة. فكما لايتبدّل تقوّس و استدارة[٢٧] إلى تقوّس و استدارة أُخرى إلّا مع بطلان موضوعه و وجود موضوع آخر غيره بالعدد، كذلك لاتتبدّل زوجيّة مثلاً إلى زوجيّة زوج الزوج إلّا مع بطلان موضوعها الذي هوالمعدود[٢٨] و وجود موضوع

٢٧ـ قوله ﷺ: «فكما لايتبدّل تقوّس واستدارة»

الفاء للسببيّة، والجملة إشارة إلى مامرّ آنفاً من تبدّل موضوع الاستدارة بتبدّلها.

والتقوّس والاستدارة مترادفان.

٢٨ـ قوله ﷺ: «لاتتبدّل زوجيّة مثلاً إلى زوجيّة زوج الزوج إلّا مع بطلان موضوعها الذي هو المعدود»

اللام في الزوج للعهد. أي لاتتبدّل زوجيّة مثلاً إلى زوجيّة زوج ما هو الزوج بـالزوجيّة الأُولى. فمثلاً لاتتبدّل زوجيّة الاثنين إلى زوجيّة الأربعة التي هي زوج الاثنين، إلاّ ...

حكى في كشّاف اصطلاحات الفنون عن السيّد الشريف في حاشية شـرح المـطالع أنّ الزوج ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنّه إن قبل التنصيف بالأخرة إلى الواحد كالثمانية والأربعة يسمّى «زوج الزوج»؛ وإن لم يقبل ذلک لكنّه ينصّف أكثر من مرّة واحدة يسمّى «زوج الزوج والفرد» كاثني عشر؛ وإن ينصّف مرّة واحدة فقط، كالعشرة، يسمّى «زوج الفرد» انتهى. هذا.

وبعد ذلک كلّه فلايخفى أنّه كان الأولى أن يقول: لاتتبدّل زوجيّة زوج الفـرد مـثلاً إلى زوجيّة زوج الزوج.

قوله ﷺ: «مع بطلان موضوعها الذي هو المعدود»

لايخفى عليک: أنّ موضوع الزوجيّة هو العدد، لاالمعدود.

نعم! لمّا كان موضوع العدد نفسه هو المعدود، جاز أن يعدّ المعدود موضوعاً للزوجيّة

ك

آخر غيره بالعدد؛ و في ذلك بطلان الزوجيّة التي هي عرض و وجود زوجيّة أُخرى بالعدد، وليس ذلك من التشكيك في شيء.[٢٩]

وثالثاً: يعلم بالتذكّر لما تقدّم أنّ الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات توجد في المادّيّات والمجرّدات المثاليّة جميعاً[٣٠]، بناءً على تجرّد المثال.[٣١]

أيضاً؛ فإنّ موضوع الموضوع موضوع.

قولهﷺ: «موضوعها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قولهﷺ: «موضوعه».

٢٩ـ قوله ﷺ: *«ليس ذلک من التشکيک في شيء»*

لما مرّ آنفاً من أنّ الواجب في التشکيک بالشدّة والضعف أن يشتمل الشديد على الضعيف وزيادة. ومثله التشکيک بالزيادة والنقصان.

٣٠ـ قولهﷺ: *«لما تقدّم أنّ الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات توجد في المادّيّات والمجرّدات المثاليّة جميعاً»*

الجمع المحلّى باللام يفيد العموم. فالمراد أنّ جميع الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات توجد في المادّيّات والمجرّدات المثاليّة، لأنّ الخطّ والسطح والحجم والعدد بأجمعها توجد في المجرّدات المثاليّة كما توجد في المادّيّات، فالكيفيّات المختصّة بها أيضاً توجد فيهما.

وبما ذكرنا يعلم أنّ تخصيص المجرّدات المثاليّة بالذكر لاينافي وجود الكيفيّات المختصّة بالعدد في المجرّدات العقليّة أيضاً. فإنّ وجود بعض أقسام الكيفيّات المذكورة في شيء غير وجود جميعها فيه.

قولهﷺ: «لما تقدّم»

في الفصل العاشر.

٣١ـ قوله ﷺ: *«بناءً على تجرّد المثال»*

إمّا احتراز عن ما يراه المتكلّمون من عدم وجود مجرّد سوى الباري تعالى، وإمّا تحرّز عن الاعتماد على مالم يبرهن عليه بعدُ.

الفصل الرابع عشر
في الكيفيّات الاستعداديّة،
و تسمّى أيضاً القوّة واللاقوّة[1]

والمعنى الجامع بينها ـ الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف[2] و بمنزلة الجـنس لأنواعها الخاصّة بها ـ أنّها استعداد شديد جسمانيّ نحو أمر خارج، بمعنى أنّه الذي يترجّح به حدوث أمر من خارج.[3]

۱ـ **قوله ﷺ: «وتسمّى أيضاً القوّة واللاقوّة»**

وتسمّى اللاقوّة ضعفاً أيضاً، كما في المواقف.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ القوّة هنا بمعنى المقاومة، كما يلوح ممّا يأتي من عبارة الأسفار.

فهي غير القوّة بمعنى مبدء الفعل، وغير القوّة بمعنى الاستعداد، و غير القوّة مقابل الفعليّة.

۲ـ **قوله ﷺ: «الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف»**

إنّما عدّه بمنزلة النوع، لانوعاً، لأنّ الكيف ليس جنساً حقيقيّاً لما تحته حتّى يكون ما تحته من الأقسام أنواعاً له. وذلک لأنّ الجنس الحقيقيّ، على ما يراه المصنّف ﷺ، هي المادّة لابشرط ـ كمامرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة ـ والأعراض بسائط بحسب الخارج.

۳ـ **قوله ﷺ: «أنّه الذي يترجّح به حدوث أمر من خارج»**

مصداق الأمر هو الانفعال والمقاومة؛ يدلّ عليه ما يأتي من عبارة صدرالمتألّهين ﷺ.

ﷺ

ولها نوعان.

أحدهما: الاستعداد الشديد على أن ينفعل، كالممراضيّة واللين.[۴]

والثاني: الاستعداد الشديد على أن لاينفعل، كالمصحاحيّة والصلابة.

وألحق بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً، و هو الاستعداد الشديد نحو الفعل، كالمصارعيّة. و ردّه الشيخ[۵]، و تبعه صدرالمتألّهين، قال في الأسفار:

«إنّه لاخلاف في أنّ القوّة على الانفعال والقوّة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع. و أمّا القوّة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع؟ فالمشهور أنّها منه[۶]؛ والشيخ أخرجها منه، و هوالحقّ، كما سيظهر لك وجهه. فإذا أُريد تلخيص معنى جامع للقسمين ـ دون الأمر الثالث ـ فيقال: إنّه كيفيّة بها يترجّح أحد جانبي القبول واللاقبول لقابلها.

وقوله‌ﷺ: «من خارج» أي: منسوب ومرتبط إلى شيء خارج؛ فإنّ الانفعال إنّما عن أمر خارج، والمقاومة أيضاً إنّما مقاومة قبال أمر خارج. فالجسم الذي هو متساوي النسبة بذاته إلى الانفعال والمقاومة بالنسبة إلى أمر خارج، يترجّح فيه الانفعال بالاستعداد الشديد على الانفعال، وهي اللاقوّة، و يترجّح فيه المقاومة و الاستعداد الشديد على عدم الانفعال، و هي القوّة.

۴ـ قوله ﷺ: «واللين»

قدمرّ منه‌ﷺ في آخر الفصل الثاني عشر أنّ المعروف كون الصلابة واللين من الكيفيّات الملموسة المركّبة، وأنّه ذهب بعضهم إلى أنّهما من بسائطها. وهنا عدّهما من الكيفيّات الاستعداديّة. ومنشأ ذلک اختلاف أنظارهم في كونهما من الكيفيّات المحسوسة أو من الكيفيّات الاستعداديّة. فراجع كشّاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۱۰ ذيل مادّة «الصلابة».

۵ـ قوله ﷺ: «ردّه الشيخ»

في الشفاء، المقولات، ص ۱۸۴ ـ ۱۸۵.

۶ـ قوله ﷺ: «فالمشهور أنّها منه»

لابدّ من التتبّع حتّى يعلم أنّه مشهور، كما ادّعاه صدرالمتألّهين‌ﷺ، أو ليس بمشهور، كما يظهر من تعبير المصنّف‌ﷺ: «وألحق بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً».

و أمّا بيان أنّ القوّة على الفعل لاتصلح أن تكون داخلة تحت هذا النوع، ـ كما ذهب إليه الشيخ ـ فيحتاج أوّلاً إلى أن نعرف أصلاً كلّيّاً، و هو أنّ جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات[٧]؛ لأنّ كلّ ذات لها حقيقة[٨] فلها اقتضاء أثر إذا خلّيت وطبعها[٩] ولم يكن مانع تفعل ذلك الأثر؛ فلا تحتاج في فعلها إلى قوّة زائدة عليها.[١٠] و إذا فرض إضافة قوّة أخرىٰ لها، لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها، بل قابلة إيّاها.[١١] و إذا اعتبرت الذات والقوّة معاً، كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان

٧ـ قوله ﷺ: «أنّ جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات»

فتذكّر مامرّ في الفصل السابع، من أنّ الأفعال والآثار التي لكلّ نوع مستندة إلى صورته النوعيّة. وشيئيّة الشيء بصورته، لابمادّته.

فأفعال كلّ نوع مستندة إلى ذاته، لاإليه بما له من الكيف الاستعداديّ؛ فإنّ الكيف الاستعداديّ نفسه أيضاً أثر يحتاج إلى فاعل، فإن كان فاعله هو ذات النوع ثبت المطلوب من كون أفعال النوع مستندة إلى ذاته، وإن كان استعداداً آخر أو عرضاً آخر أدّى إلى الدور أو التسلسل، وكلاهما مستحيل.

قوله ﷺ: «تكون من لوازم الذات»

أي: لوازم وجود النوع بصورته النوعيّة.

٨ـ قوله ﷺ: «لأنّ كلّ ذات لها حقيقة»

أي: كلّ ذات موجودة؛ فإنّ الذات في اصطلاحهم هي الماهيّة، والحقيقة هي الماهيّة الموجودة.

٩ـ قوله ﷺ: «إذا خلّيت وطبعها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «إذا خلّي وطبعه»

١٠ـ قوله ﷺ: «فلا تحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها»

فإنّ عليّة العلّة عين وجودها، كما أنّ معلوليّة المعلول عين وجوده.

١١ـ قوله ﷺ: «لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها، بل قابلة إيّاها»

فكانت الذات منفعلة عن تلك القوّة، فكان استعدادها للانفعال أوّلاً وبالذات، وإن عدّ

ﷻ

فعله لازماً من غير توخّي[١٢] استعداد له لحصول ذلك الفعل؛ ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعليّة له[١٣]، كان يلزمه أوّلاً قوّة انفعاليّة لحصول ما يتمّ به كونه فاعلاً؛ فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليّته، بل لانفعاله. فليس للفاعليّة استعداد، بل للمنفعليّة أوّلاً و بالذات، و للفاعليّة بالعرض.

فثبت ممّا بيّنّا بالبرهان أن لاقوّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً؛ بل إنّما القوّة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن»[١٤] انتهى. (الأسفار ج ٤، ص ١٥).

و أمّا نفس الاستعداد، فقد قيل: إنّها من المضاف، إذ لا يعقل إلّا بين شيئين مستعدّ و مستعدّ له، فلا يكون نوعاً من الكيف. ويظهر من بعضهم أنّه كيف يلزمه إضافة[١٥]؛

استعداداً للفاعليّة فهو من جهة أنّه استعداد لأمر به تصير الذات فاعلة، فالذات على هذا لاتكون فاعلة بذاتها، بل القوّة فاعلة بالذات وتنسب الفاعليّة إلى الذات من جهة اتّحادها بتلك القوّة وأنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر. وهذا معنى قوله ﷺ بعدأسطر: «فليس للفاعليّة استعداد، بل للمنفعليّة أوّلاً وبالذات وللفاعليّة بالعرض.» انتهى.

١٢ـ قوله ﷺ: *«من غير توخّي»*

هذا هو الصحيح، دون ما في النسخ من قوله ﷺ: «من غير تراخي»

١٣ـ قوله ﷺ: *«لو فرض ذلك الاستعداد للفاعليّة له»*

الضمير في «له» يرجع إلى المجموع. أي لو فرض ذلك الاستعداد للفاعليّة ـ الّتي فرضناه في الفرض الأوّل للذات ـ للمجموع في هذا الفرض.

١٤ـ قوله ﷺ: *«بعد أن لم يكن»*

أي: بعد أن لم يكن ذلك الشيء أي المقبول. و «يكن» تامّة لاناقصة.

١٥ـ قوله ﷺ: *«ويظهر من بعضهم أنّه كيف يلزمه إضافة»*

ومنهم المصنّف ﷺ نفسه في بداية الحكمة، حيث إنّه بعد ذكر الكيفيّات الاستعداديّة وقسميه القوّة واللاقوّة، قال: «وينبغي أن يعدّ منها [الكيفيّات الاستعداديّة] مطلق الاستعداد

كالعلم ـ الذي هو من الكيفيّات النفسانيّة، و يلزمه الإضافة بين موضوعه و متعلّقه، أعني العالم والمعلوم ـ و كالقدرة والإرادة.

القائم بالمادّة.» انتهى. وقدمرّ منه ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة أيضاً، حيث إنّه عند الكلام في الإمكان الاستعداديّ الذي هو نفس الاستعداد ذاتاً، قال: «الإمكان الاستعداديّ وهو من الكيفيّات القائمة بالمادّة.» انتهى.

بل قد يستظهر ذلک أيضاً من عباراته هنا. حيث إنّه ذکر القول بأنّه من المضاف بدليله أوّلاً. ثمّ أردفه بذکر القول بأنّه کيف استعداديّ على نحو يردّ دليل القول الأوّل. فتدبّر.

قوله ﷺ: «أنّه کيف يلزمه إضافة»

أي: کيف استعداديّ يلزمه إضافة.

الفصل الخامس عشر
في الكيفيّات النفسانيّة

الكيفيّة النفسانيّة ـ و هي، كما قال الشيخ، مالا يتعلّق بالأجسام[1] ـ على الجملة، إن لم تكن راسخة سمّيت حالاً، و إن كانت راسخة سمّيت ملكةً. و إذ كانت النسبة بين

١ـ قوله: «وهي كما قال الشيخ، مالا يتعلّق بالأجسام»

أي: كيف لايتعلّق بالجسم.

قوله: «كما قال الشيخ»

راجع الأسفار ج ٤، ص ١١٠.

قوله: «وهي كما قال الشيخ، مالا يتعلّق بالأجسام»

لايخفى: أنّ هذا التعريف إنّما يصحّ على مبنى الشيخ، حيث يخصّ العدد بالمادّيّات، ولا يرى وجود المثال. فالكمّ المتّصل وسائر الأعراض أيضاً عنده مختصّ بالمادّيّات، إلاّ الكيف النفسانيّ.

وأمّا على ما تقدّم من الماتن، من وجود العدد في المجرّدات مطلقاً، كالمادّيّات، ووجود الكمّ المتّصل والخواصّ المختصّة به في الموجودات المثاليّة وهي مجرّدة، فلايستقيم ما ذكر من التعريف، لعدم الاطّراد.

اللّهمّ إلاّ أن يراد عدم تعلّقها بالمادّيّات والأجسام أصلاً، فيتمّ التعريف، حيث إنّ الكيفيّات النفسانيّة هي التي لاتتعلّق بالأجسام أصلاً، وأمّا غيرها كالعدد والمقدار فهي وإن كانت توجد في غير الأجسام، إلاّ أنّها توجد في الأجسام أيضاً، فلاتكون ممّا لايتعلّق بالأجسام أصلاً.

الحال والملكة نسبة الضعف والشدّة[٢]، و هم يعدّون المرتبتين من الضعف والشدّة

٢ـ قوله ﷺ: *«إذ كانت النسبة بين الحال والملكة نسبة الضعف والشدّة»*

تعريض للمشّائين، حيث عدوّا تغاير الحال والملكة تغايراً عرضيّاً لاذاتيّاً.

قال ابن سيناﷺ في مقولات الشفاء في الفصل الثالث من المقالة الخامسة، ص ١٨١: «وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس؛ فإنّ الانفصال بينهما ليس إلاّ بحال النسبة إلى التغيّر وزمان التغيّر، وهذا انفصال بأعراض، لابفصول داخلة في طبيعة الشيء. ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنينيّة، كما بين الشخصين، بل يجوز أن لايكون بينهما اثنينيّة، كما بين شخص واحد بحسب زمانَيه، كالصبيّ والرجل، فإنّه ليس يجب أن يكون الصبيّ شخصاً غير الرجل في ذاته، وإن كان غيراً بالاعتبار؛ فإنّ الشيء الذي هو حال مّا كابتداءٍ بخُلقٍ أو تصنّعٍ لم يستقرّ بعد في النفس، إذا تمرّن عليه، انطبع انطباعاً تشتدّ إزالته، فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً، ثمّ صار ملكة فليس بحال.» انتهى.

وتبعه بهمنيار في التحصيل حيث قال في ص ٣٩٤: «والانفصال بين الحال والملكة انفصال بأعراض، لابفصول داخلة في طبيعة الشيء، بل الحال بينهما كالحال بين الصبيّ والرجل.» انتهى.

ومثله الرازي في المباحث ج ١، ص ٣١٩.

قال صدرالمتألّهينﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١١٠: «قيل: الافتراق بينهما افتراق بالعوارض ـ لابالفصول، إذ يجب تغايرهما بالذات ـ فإنّ الأمر النفسانيّ في ابتداء تكوّنه قبل صيرورته مستحكماً يسمّى حالاً، فإذا صار هو بعينه مستحكماً سمّي ملكة، فيكون الشخص الواحد قدكان حالاً ثمّ تصير ملكة، كما أنّ الشخص الواحد قد كان صبيّاً ثم يصير رجلاً.

أقول: من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم، فإنّ الحال هو الصورة الحاصلة، وهي من الأعراض التي موضوعها النفس، وأمّا إذا صار العلم ملكة فلابدّ أنّ تتّحد النفس بجوهر عقليّ، وبه يصير جوهراً فعّالاً لمثل تلك الصور وأمثالها. والفاعل كيف يكون متّحد الهويّة مع المفعول؟! كيف وهذا الاستحكام كماليّة لما كان أوّلاً حالاً غير مستحكم؟! وعندهم أنّ الأشدّ والأضعف مختلفان نوعاً، فهما بأن يختلفا شخصاً كان أولى.» انتهى.

نوعين مختلفين[٣]، كان لازمه عدّ الحال مغايراً للملكة نوعاً و وجوداً.

والكيفيّات النفسانيّة كثيرة، و إنّما أوردوا منها في هذا الباب بعض مايهمّ البحث عنه.

فمنها: الإرادة[٤]، قال في الأسفار: «يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل غير ملتبس بغيرها، إلّا أنّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة. و هي تغاير

٣ـ قوله ﷺ: «هم يعدّون المرتبتين من الضعف والشدّة نوعين مختلفين»

مراده ﷺ أنّهم يعدّونهما مختلفين وجوداً وماهيّة. أمّا وجوداً فلأنّ الوجودات عندهم متباينة، ولايعتقدون بتشكيک الوجود. وأمّا ماهيّةً فلأنّ الماهيّة لاتقبل التشكيک؛ فإنّه إن اُخذ فيها خصوصيّة الأشدّ لم تصدق على الأضعف، وإن اُخذ في حدّها خصوصيّة الأضعف لم تصدق على الأشدّ، وإن لم تؤخذ فيها شيء من الخصوصيّتين كانت الشدّة والضعف خارجة عن الماهيّة، فلا تشكيک في الماهيّة.

٤ـ قوله ﷺ: «فمنها الإرادة»

المراد من الإرادة هنا هو العزم والإجماع والقصد، كما صرّح بذلک صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١١٣ـ ١١٤، بل يدلّ عليه إرداف المصنّف ﷺ إيّاها بالإجماع في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة. وللإرادة إطلاقات اُخرى ليس شيء منها محلّ الكلام هنا.

منها: الإرادة بمعنى الحبّ والرغبة. ويقابلها الكراهة. وهذا المعنى أعمّ مورداً من المعنى الأوّل. ويبدو أنّ المصنّف ﷺ لم يفرّق بين المعنيين، يشهد لذلک مواضع من كلماته في هذا الكتاب، منها عدّه ﷺ هنا الكراهة مقابلاً للمعنى الأوّل.

ومنها: الإرادة بمعنى الميل والرغبة إلى ما يوافق العقل. وهي من خواصّ الإنسان، كالعقل، فهي داعية إنسانيّة، تدعو إلى ما ينفع في المآل، كما أنّ الشهوة والغضب دواع حيوانيّة، تدعوان إلى ما ينفع في الحال. وهذا المعنى أخصّ من المعنى الثاني كما أنّها أخصّ مورداً من الأوّل.

ومنها: الإرادة بمعنى الاختيار والانتخاب العمليّ، أعني إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترک. وهذه هي التي تكون من صفات الفعل.

الشهوة[5] ـ كما أنّ مقابلها، و هي الكراهة، يغاير النفرة ـ إذ قد يريد الإنسان مالا يشتهيه، كشرب دواء كريه ينفعه[6]؛ وقد يشتهي مالا يريده، كأكل طعام لذيذ يضرّه»، انتهى (ج ٤، ص ١١٣).

و بمثل البيان يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد[7] الذي عرّفها به بعضهم.

۵ـ قوله ﷺ: «هي تغاير الشهوة»

الشهوة هي الميل إلى ما يوافق إحدى الحواسّ، فهي الرغبة في الملذّات الحسّيّة. وإن شئت فقل: إنّها هي الميل الحيوانيّ.

قال ﷺ في الأسفار ج ٨، ص ١٥٨: «اعلم أنّ الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواسّ والمدارك لإدراك الموافق من الأغذية والأدوية وغير الموافق، ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس إليه أو إرادة إيّاه في العقل يستحثّه على الحركة إلى الموافق أو مقابلات هذه يستحثّه على الحركة عن المخالف، لكان البصر وسائر الحواسّ معطّلة في حقّه، فاضطرّ أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمّى شهوة، ونفرة عمّا يخالفه تسمّى كراهة، ليطلب بالشهوة الملائم ويهرب بالكراهة عن المنافي. ثمّ هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحرّكة وإن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان، لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان.» انتهى.

۶ـ قوله ﷺ: «كشرب دواء كريه ينفعه»

لا يخفى: أنّ المراد بالكراهة في هذه الجملة ليس ما يقابل الإرادة بمعنى العزم، لأنّه مناف لقوله ﷺ: «يريد». بل المراد منها النفرة المقابلة للشهوة.

۷ـ قوله ﷺ: «بمثل البيان يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد»

وهو أنّه قد يشتاق الإنسان إلى شيء ولا يريده، كما إذا علم أنّه عاجز عن فعله. وأيضاً يمكنه أن يريد شيئاً لا يشتاق إليه. فإنّه إذا اشتاق إلى شيء شوقاً مؤكّداً يجد عن نفسه أنّ له أن يريد مقابله الذي لا شوق له إليه. فيمكن أن تتحقّق الإرادة ولا شوق.

قال المصنّف ﷺ في تعليقته على الكفاية، ص ٧٧ ما حاصله: إنّ الإرادة ليست هي الشوق الأكيد، إذ الشوق يتعلّق بالأعيان كما يتعلّق بالأفعال الاختياريّة، والإرادة لا تتعلّق إلاّ بالأفعال

ﻁ

و ملخّص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار[٨]، هو أنّ مقتضى الأُصول العقليّة أنّ كلّ نوع من الأنواع الجوهريّة مبدء فاعليّ للأفعال التي ينسب إليه صدورها، و هي كمالات ثانية للنوع.

فالنفس الإنسانيّة ـ التي هي صورة جوهريّة مجرّدة متعلّق الفعل[٩] بالمادّة ـ علّة فاعليّة للأفعال الصادرة عن الإنسان. لكنّها مبدء علميّ، لايصدر عنها إلّا ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره[١٠]؛ و لذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل والتصديق

الإختياريّة. وأيضاً يمكن تحقّق الشوق الأكيد ـ بالوجدان ـ مع استحالة الفعل، وواضح أنّ الإرادة لاتتحقّق بعد العلم باستحالة الفعل.

قوله ﷺ: «غير الشوق المؤكّد»

الشوق طلب كمال أو خير مفقود. قال المصنّف ﷺ في ما سيأتي من الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة: «........ فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد .... لكونه [الشوق] كيفيّة نفسانيّة تلازم الفقد، والفقد يلازم النقص.» انتهى.

٨ـ قوله ﷺ: *«القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار»*

كلامه هذا ربما يوهم أنّه يذهب إلى أنّ كلّ فعل غير مسبوق بالإرادة فهو غير اختياريّ. ولكن ذلك وإن كان هو الظاهر من كلامه ﷺ هنا، حيث إنّه مقتضى التعبير بالتوقّف، و هو ظاهر أيضاً من قوله ﷺ في الصفحة الآتية: «وتتبعه الإرادة بالضرورة ....» بل صرح ﷺ بذلک في تعليقته على البحار ج ٥، ص ٢٢٤ بقوله: «لايخفى أنّ الإرادة التي هي مناط الاختيار لاتتعلّق بشيء إلاّ عن تصوّر وتصديق سابق إجمالاً أو تفصيلا، فمن المحال أن تتعلّق الإرادة بأصل المعرفة والعلم، فيكون اختيارياً من صنع العبد، كأفعال الجوارح.» انتهى. إلاّ أنّه سيصرّح ﷺ في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر أنّ اللّه تعالى مختار، ومع ذلک ينكر إرادته الذاتيّة. فيعلم من ذلک أنّه لايلتزم بتوقّف اختياريّة الفعل على الإرادة، و هو الحقّ.

٩ـ قوله ﷺ: *«متعلّق الفعل»*

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «متعلّقة الفعل».

١٠ـ قوله ﷺ: *«لا يصدر عنها إلاّ ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره»*

بكونه كمالاً لها.[١١] فإن كان التصديق ضروريّاً أو ملكة راسخة، قضت بكون الفعل كمالاً، ولم تأخذ بالتروّي، كالمتكلّم[١٢] الذي يتلفّظ بالحرف بعد الحرف من غير تروّ؛ ولو تروّى في بعضها، لتبلّد[١٣] و تلكّأ[١٤]، و انقطع عن الكلام. و إن لم يكن ضروريّاً مقضيّاً به[١٥]، توسّلت إلى التروّي والفحص عن المرجّحات؛ فإن ظفرت بما يـقضي

لايخفى عليک: أنّ النفس الإنسانيّة لها مراتب: مرتبة طبيعيّة جسمانيّة تصدر عنها أفعالها من غير علم وإرادة مثل الهضم والجذب والدفع، و: مرتبة مثاليّة تدرک الصور والمفاهيم المجرّدة الّتي لها آثار من المادّة، و: مرتبة عقليّة تدرک المفاهيم المجرّدة المحضة، ولكن لمّا كانت النفوس الحيوانيّة أيضاً واجدة للمرتبتين الأُوليين، فالنفس الإنسانيّة وهي النفس الناطقة ـ إنّما تكون إنسانيّة بالمرتبة الثالثة. فصحّ ما ذكرهﷺ هنا من أنّ النفس الإنسانيّة لايصدر عنها إلاّ ما ميّزته من كمالاتها الثانية. فتأمّل.

١١ـ قوله ﷺ: *«لذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل والتصديق بكونه كمالاً لها»*

التصديق بكون الفعل كمالاً لها أعمّ من التصديق بكون الفعل ذافائدة؛ فإنّه يشمل الأفعال التي يتصدّى لها الفاعل لاحتمال ترتّب الفائدة، فلاتصديق فيها بفائدة، ولكنّها كمال للفاعل لوقوعه في معرض الفائدة بسببها.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: نفس التعرّض للفائدة، بمعنى وقوع الفاعل في معرض الفائدة فـائدة مصدّق بها، فيتساوى التصديق بكون الفعل كمالاً للفاعل والتصديق بكونه ذافائدة.

١٢ـ قوله ﷺ: *«كالمتكلّم»*

مثال لماكان التصديق ملكة راسخة.

١٣ـ قوله ﷺ: *«لتبلّد»*

تبلّد الرجل والدابّة: ضدّ تجلّد وتردّد متحيّراً و... و السقوط إلى الأرض عن ضعف. كذا في أقرب الموارد.

١٤ـ قوله ﷺ: *«تلكّأ»*

تلكّأ عن الأمر: تباطأ وتوقّف، أي: وحل. يقال: فتلكّأ في الشهادة. وفي حديث الملاعنة: «فتلكّأت عند الخامسة» أي توقّفت وتبطّأت أن تقولها.

١٥ـ قوله ﷺ: *«وإن لم يكن ضروريّاً مقضيّاً به»*

بكون الفعل كمالاً[16]، قضت به.

ثم يتبع هذه الصورة العلميّة ـ على ما قيل ـ الشوق إلى الفعل[17]، لما أنّه كمال ثان معلول لها.[18]

ثمّ يتبع الشوق الإرادة، و هي و إن كانت لا تعبير عنها يفيد تصوّر حقيقتها، لكن يشهد لوجودها[19] بعد الشوق ما نجده ممّن يريد الفعل و هو عاجز عنه ولا يعلم

أي: وإن لم يكن ضروريّاً ولاملكة راسخة. وذلك بقرينة المقابلة لقولهﷺ: «فإن كان التصديق ضروريّاً أو ملكة راسخة.» انتهى.

۱۶ـ قوله ﷺ: *«فإن ظفرت بما يقضي بكون الفعل كمالاً»*

أي: ظفرت بعنوان كماليّ منطبق على الفعل يقع حدّاً أوسط لإثبات كون الفعل كمالاً، كأن يلتفت إلى أنّ فيه رضا اللّه تعالى، فيقول هذا الفعل فيه رضاؤه تعالى، وكلّ ما فيه رضاؤه تعالى مقرّب للإنسان إليه تعالى، وكلّ مقرّب كمال للإنسان، فهذا الفعل كمال للإنسان.

۱۷ـ قوله ﷺ: *«ثمّ يتبع هذه الصورة العلميّة ـ على ما قيل ـ الشوق إلى الفعل»*

لعلّ وجه نسبتهﷺ إلى غيره والإشعار بذلك إلى ضعفه ما جاء في تعليقة صدرالمتألّهينﷺ على الشفاء، ص ١٦٤ حيث قال: «وقع في الخبط مَن ظنّ أنّ الإرادة لاتكون إلاّ بعد الشوق، فليس أنّ كلّ فعل يفعله الإنسان ممّا يحتاج فيه إلى شوق حيوانيّ، بل ذلک في أفعاله الشهويّة والغضبيّة.» انتهى.

ولكن لايخفى: أنّ المنفيّ في عبارته هو الشوق الحيوانيّ، لامطلق الشوق.وسيجيء من المصنّفﷺ في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة والفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة الجزم بكون الشوق متوسّطاً بين العلم والإرادة في مبادىء الفعل الإراديّ.

۱۸ـ قوله ﷺ: *«لما أنّه كمال ثان معلول لها»*

الضمير المذكّر يرجع إلى الفعل، والمؤنّث يرجع إلى النفس.

ووجه كون الفعل معلولاً للنفس أنّ النفس صورة نوعيّة للإنسان، وأفعال كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعيّة.

۱۹ـ قوله ﷺ: *«يشهد لوجودها»*

بعجزه، فلا يستطيع الفعل و قد أراده.

ثمّ تتبع الإرادةَ القوّةُ العاملة المحرّكة للعضلات[20]، فتحرّك العضلات[21]، و هوالفعل.

فمبادئ الفعل الإراديّ فينا هي: العلم، والشوق، والإرادة، والقوّة العاملة المحرّكة. هذا مانجده من أنفسنا في أفعالنا الإراديّة. و إمعان النظر في حال سائر الحيوان[22] يعطي أنّها كالإنسان في أفعالها الإراديّة.

فظهر بذلك أوّلاً: أنّ المبدء الفاعليّ لأفعال الإنسان الإراديّة بما أنّها كمالاتها

دفع لتوهّم كون الإرادة منحصرة في التي من صفات الفعل ـ وهي إعمال الاستطاعة، أي إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك ـ حتّى تكون الإرادة نفس الفعل حقيقة وغيره اعتباراً، ولاتكون هناک إرادة مقدّمة على الفعل، فيتساوى الإنسان والواجب في انحصار إرادتهما في التي من صفات الفعل، على ما ذهب إليه المصنّف‌ﷺ في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة.

۲۰ـ قوله ﷺ: «ثمّ يتبع الإرادة القوّة العاملة المحرّكة للعضلات»

هذا فيما إذاكان الفعل فعلاً جوارحيّاً. وأمّا فيما كان فعلاً جوانحيّا فلا حاجة إليه، كما لو أراد أن يفكّر في شيء، أو أراد أن ينشيء في ذهنه صورة، فإنّه لايحتاج إلى حركة العضلات.

۲۱ـ قوله ﷺ: «فتحرّک العضلات»

أي: فتتحرّک العضلات، فهو مضارع من التحرّک حذفت إحدى تائيه، والعضلات فاعل له، والضمير في قوله‌ﷺ: «وهو الفعل» يرجع إلى التحرّک. ويمكن أن يقرء بضمّ التاء ليكون مضارعاً من التحريک، وفاعله ضمير يرجع إلى القوّة العاملة، والعضلات مفعول له، والضمير في قوله‌ﷺ: «وهو الفعل» يرجع إلى التحريک. وعلى الأوّل فالفعل اسم للمصدر وعلى الثاني مصدر.

۲۲ـ قوله ﷺ: «إمعان النظر في حال سائر الحيوان»

يدلّ عليه ما هو الشائع اليوم من تعليم الحيوان من طريق التشويق في الاستجابة المطلوبة والتعذيب عند غيرها.

الثانية هوالإنسان بما أنّه فاعل علميّ. والعلم متمّم لفاعليّته يميّز[٢٣] به الكمال من غيره. و يتبعه الشوق، من غير توقّف على شوق آخر أو إرادة. و تتبعه الإرادة بالضرورة[٢٤]، من غير توقّف على إرادة أُخرىٰ؛ و إلّا لتسلسلت الإرادات. فعدّ

٢٣ـ قوله ﷺ: «يميّز»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «يتميّز»

٢٤ـ قوله ﷺ: «تتبعه الإرادة الضرورة»

أي: بالاضطرار. يعني أنّ الإرادة لاتكون فعلاً اختياريّاً. بل الشوق والعلم أيضاً كذلک. أمّا الشوق فهو الظاهر من قوله ﷺ: «ويتبعه الشوق من غير توقّف على شوق آخر أو إرادة» انتهى. وأمّا العلم فلما صرّح ﷺ به في تعليقته على البحارج ٥، ص ٢٢٤ من قوله: «لايخفى أنّ الإرادة الّتي هي مناط الاختيار لاتتعلّق بشيء إلاّ عن تصوّر وتصديق سابق إجمالاً أو تفصيلاً؛ فمن المحال أن تتعلّق الإرادة بأصل العلم والمعرفة، فيكون اختياريّاً من صنع العبد كأفعال الجوارح. وهذا هو الذي تذكره الروايات. وأمّا تفاصيل العلم والمعرفة فهي كسبيّة اختياريّة، بالواسطة، بمعنى أنّ الفكر في المقدّمات يجعل الإنسان مستعدّاً لإفاضة النتيجة منه تعالى. والعلم مع ذلک ليس فعلاً من أفعال الإنسان. ولتفصيل الكلام محلّ آخر يرجع إليه.» انتهى. فإنّ ما ذكره من التعليل عامّ يشمل كلّ ما يسبق الإرادة من مبادئ الفعل.

قوله ﷺ: «تتبعه الإرادة بالضرورة»

فلا اختيار للإنسان فيها بعد حصول الشوق، كما فسّره بذلک شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة، وهو مقتضى قوله ﷺ الآتي بعد سطرين: «الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم» انتهى. بل يظهر ذلک من تعليقته على البحارج ٥، ص ٢٢٤، حيث جعل الإرادة مناط الاختيار، وهو الذي مرّ منه قبل أقلّ من صفحة بقوله ﷺ: «الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار.» انتهى. هذا.

ولكن يرد عليه: أوّلاً: أنّ الإرادة وإن كانت تتوقّف على الشوق المتوقّف على العلم بالفعل وفائدته، إلاّ أنّها تتوقّف على غيره أيضاً، من العلم بحضور المادّة القابلة، والشرائط، والمعدّات، كسلامة الأعضاء وحضور آلة الفعل وصلاحيّتها وغير ذلک؛ فربما يتحقّق الشوق

ﷻ

الإرادة علّة فاعليّة للفعل في غير محلّه. و إنّما الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم المتمّم لفاعليّة الفاعل.

و ثانياً: أنّ أفعال الإنسان ممّا للعلم دخل في صدوره[۲۵] لاتخلو من إرادة الفاعل، حتّى الفعل الجبريّ. و سيأتي[۲۶] في البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع في المقام.

و ثالثاً: أنّ الملاك في اختياريّة الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى الفعل والترك[۲۷]،

ولا إرادة، كما صرّح نفسه بذلک بقوله: «وبمثل البيان يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد.» انتهى.

وثانياً: أنّه لو صحّ ما ذكره من حصول الإرادة بعد الشوق بالاضطرار، وأنّ الإرادة من لوازم الشوق، حصل التناقض بينه وبين ما ذكره من تخلّف الإرادة عن الشوق بقوله: «وبمثل البيان يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد.» انتهى.

وثالثاً: أنّ الإرادة فعل اختياريّ للنفس بالوجدان، فنحن نجد من أنفسنا ـ بعد حصول العلم والشوق وجميع ما يتوقّف عليها الفعل من المادّة القابلة والأدوات والشرائط والمعدّات ـ أنّا مختارون في إرادة الفعل وعدمها، فلنا أن نريد الفعل وأن لانريده. وليس الإنسان بعد حصول جميع ما ذكر يفعل الإرادة من دون اختيار، كماءٍ يجري إلى المنحدر. فالإرادة فعل اختياريّ ينشأ عن اختيار الفاعل وإن لم يكن إراديّاً. والاختيار من الصفات الذاتيّة للفاعل المختار، كالجبر في الفاعل الموجَب.

۲۵ـ قوله: *«أفعال الإنسان ممّا للعلم دخل في صدوره»*

التقييد لإخراج مثل الهضم والجذب ومثل حركته حينما يؤخذ بعنف ويلقى من مكان عالٍ، فإنّه وإن كان عالماً بها لكن ليس للعلم دخل في صدورها، فإنّ القسم الأوّل يحصل وإن لم يعلم به الإنسان، كما أنّه في القسم الثاني لافرق بين الإنسان وبين الحجر الملقى في تلک الحركة.

۲۶ـ قوله: *«سيأتي»*

في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

۲۷ـ قوله: *«الملاک في اختياريّة الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى الفعل والترک»*

و إن كان بالنظر إليه و هو تامّ الفاعليّة ضروريّ الفعل.[٢٨]

و من الكيفيّات النفسانيّة القدرة، و هي حالة في الحيوان، بها يصحّ أن يصدر عنه

يعني: الإنسان بذاته وبما هوهو، في مقابل الإنسان العالم بفائدة الفعل المشتاق له المريد إيّاه، حيث إنّه بذلک يصير تامّ الفاعليّة ويجب به الفعل، فلاتستوي نسبته إلى الفعل والترک. فمراده‌ﷺ أنّ الملاک في الاختيار الذي هو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترک، المستلزم لتساوي نسبة الفاعل إلى الفعل والترک، هو تساوي نسبة الفاعل بما أنّه علّة ناقصة إلى الفعل والترک، بمعنى أنّ الإنسان بما أنّه فاعل ـ لاعلّة تامّة ـ يمكن أن يدرک كون الفعل كمالاً، فيشتاق إليه، فيريده، ويفعله، ويمكن أن يدرک كون الترک كمالاً، فيشتاق إليه، فلايريد الفعل، ولايفعله.

ولكن يرد عليه: أنّه لو كان هذا هو الملاک في الاختيار لوجب أن تكون الفواعل الطبيعيّة أيضاً مختارة، فإنّ النار أيضاً تستوي نسبتها إلى الإحراق وعدمه، فيمكن أن يجتمع عندها جميع ما يتوقّف عليه الإحراق فتحرق، وأن لاتجتمع فلاتحرق. مضافاً إلى أنّ هذا الملاک لايجري في مثل الواجب تعالى الذي هو علّة تامّة لفعله يجب فعله به، فليست تستوي نسبته إلى الفعل والترک.

قوله‌ﷺ: «الملاک في اختياريّة الفعل»

ولكن قدمرّ أنّ الملاک في اختياريّة الفعل هو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

٢٨ـ قوله ﷺ: *«وإن كان بالنظر إليه وهو تامّ الفاعليّة ضروريّ الفعل»*

المراد بكونه تامّ الفاعليّة ـ بقرينة ما تقدّم منه‌ﷺ آنفاً من أنّ العلم متمّم لفاعليّة الإنسان ويلزمه الشوق والإرادة ـ أن يحصل له العلم بالفعل ويشتاق إليه ويريده. وواضح أنّه لايريد الفعل إلاّ إذا حصل جميع مايحتاج إليه الفعل، من الأدوات وسائر الشرائط والمعدّات. فلا ينافي المعنى المذكور ما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة والفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشر، من أنّ المراد بكون الفاعل تامّ الفاعليّة كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقيّة العلل إليه.

الفعل إذا شاء[۲۹] ولا يصدر عنه إذا لم يشأ. ويقابلها العجز.

و أمّا القدرة المنسوبة إلى الواجب تعالى[۳۰]، فإذ كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فهي مبدئيّته الفعليّة بذاته لكلّ شيء[۳۱]؛ و إذ كانت عين الذات، فلا ماهيّة لها، بل هي صرف الوجود.

و من الكيفيّات النفسانيّة ـ على ماقيل ـ العلم.[۳۲] والمراد به العلم الحصوليّ

۲۹ـ قوله ﷺ: «هي حالة في الحيوان بها يصحّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء»

الأولى أن يقال: وهي حالة في الحيوان بها يصحّ أن يصدر عنه الفعل باختياره، حتّى يعمّ القدرة على الإرادة والمشيئة. وذلك بناء على ما هو الحقّ، من كون الإرادة فعلاً اختياريّاً، وإن لم يكن إراديّاً.

قولهﷺ: «هي حالة في الحيوان»

المراد بالحالة معناها اللغويّ، أعني الكيفيّة، فتشمل الحال والملكة كليهما.

والمراد بالحيوان معناه الأعمّ الشامل للناطق ولغيره، كما لايخفى.

قولهﷺ: «يصدر عنه الفعل إذا شاء»

المشيئة والإرادة مترادفتان، كما صرّح به جماعة، وسيأتي من المصنّفﷺ في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة ما يدلّ على ذلك.

۳۰ـ قوله ﷺ: «أمّا القدرة المنسوبة إلى الواجب تعالى»

والقدرة في الجواهر المجرّدة أيضاً مبدئيّتها الفعليّة للأفعال عن علم، كما في الواجب تعالى، ولكنّها جوهر لكونها عين ذواتها المجرّدة الجوهريّة.

۳۱ـ قوله ﷺ: «فهي مبدئيّته الفعليّة بذاته لكلّ شيء»

فهي مبدئيّته بالفعل، بينما كانت القدرة في الحيوان مبدئيّته بالقوّة، ولذا كانت نسبته تعالى إلى الفعل نسبة الوجوب، في حين إنّ نسبة الحيوان إليه نسبة الصحّة والإمكان. وأيضاً هي مبدئيّته بذاته، بينما كانت القدرة في الحيوان مبدئيّته بكيفيّة عارضة لذاته، وهي القدرة.

۳۲ـ قوله ﷺ: «من الكيفيّات النفسانيّة ـ على ما قيل ـ العلم»

الذهنيّ من حيث قيامه بالنفس قيامَ العرض بموضوعه[٣٣]، لصدق حدّ الكيف عليه. و أمّا العلم الحضوريّ، فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجيّ عند العالم، والوجود ليس بجوهر ولا عرض.[٣٤]

هذا القول هو المشهور بينهم، كما سيأتي في ما يحكيه عن صدرالمتألّهين‌ﷺ في الفصل الخامس عشر من المرحلة الحادية عشرة. وإنّما لم يسمّ قائله تمريضاً له. وسيأتي منه‌ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة أنّ الصورة العلميّة قائمة بنفسها في عالم النفس، و هي موجود مجرّد تحضر بوجودها الخارجيّ للمدرِک. وقد ذهب إلى هذا الرأي صدرالمتألّهين‌ﷺ، كما سيأتي في محكي كلامه‌ﷺ في الفصل الخامس عشر من تلک المرحلة. هذا.

ولكن سيأتي في المرحلة الحادية عشرة أنّه ﷺ ـ و كذا صدرالمتألّهين‌ﷺ ـ وإن كان يعتقد بأنّ العلوم الحصوليّة تنتهي إلى علوم حضوريّة، لكن لايستلزم ذلک إنكار العلم الحصوليّ وقيامه بالنفس.

فالحقّ أن يقال في وجه التمريض: إنّ النفس لمّا كانت مادّة للمعقولات ـ على ما هو الحقّ من اتّحاد العاقل بالمعقول ـ تستكمل بها وتصير بها جوهراً آخر مثاليّاً أو عقليّاً، كانت العلوم الحصوليّة موجودة بوجود النفس، جوهراً بعين جوهريّتها، فليست أعراضاً، حتّى تكون كيفيّات نفسانيّة.

٣٣ـ قوله ﷺ: *«العلم الحصوليّ الذهنيّ من حيث قيامه بالنفس قيامَ العرض بموضوعه»*

وأمّا من حيث كونه مفهوم شيء وماهيّته ـ وهو المسمّى بالوجود الذهنيّ ـ فلا يندرج تحت مقولة من المقولات، وإن حمل عليه مقولة من المقولات بالحمل الأوّليّ.

٣٤ـ قوله ﷺ: *«الوجود ليس بجوهر ولا عرض»*

الوجود من حيث هو وإن لم يكن جوهراً ولا عرضاً، إلاّ أنّه إذا كان محدوداً فهو من حيث إنّه محدود يكون جوهراً أو عرضاً؛ يرشدک إلى ذلک تعريف الجوهر والعرض. وقد صرّح صدرالمتألّهين‌ﷺ في كثير من المواضع بأنّ العلم لمّا كان من سنخ الوجود كان كالوجود ذا مراتب، فمرتبة منه لاماهيّة له، وهو علم الواجب تعالى بنفسه، وكذا علمه الذاتيّ بمخلوقاته؛

والعلم الذي هو من الكيف مختصّ بذوات الأنفس. و أمّا المفارقات، فقد تقدّم أنّ علومها حضوريّة غير حصوليّة[٣٥]؛ غير أنّ العلوم الحصوليّة التي في معاليلها حاضرة عندها، و إن كانت هي أيضاً بما أنّها من صنعها حاضرة عندها.[٣٦]

ومرتبة منه جوهر، كعلم الواجب تعالى بالجواهر في مقام الفعل، وكعلم الجواهر المجرّدة بذواتها ومعلولاتها الجوهريّة؛ ومرتبة منه عرض وكيف، و هي الصور الحاصلة في الأذهان.

وقد حكى المصنّف‏ نبذة ممّا ذكره في الفصل الخامس عشر من المرحلة الحادية عشرة.

نعم، لمّا كان العلم الحضوريّ حضور الوجود، والوجود غير الماهيّة، بل يمكن أن يكون هناك وجود لاماهيّة له، فالعلم الحضوريّ بما هو علم حضوريّ غير داخل تحت ماهيّة، ولذا يكون علم الواجب تعالى الحضوريّ بذاته وبالأشياء عين ذاته التي لاماهيّة لها.

٣٥ـ قوله‏: *«أمّا المفارقات فقد تقدّم أنّ علومها حضوريّة غير حصوليّة»*

لايخفى عليك: أنّه لم‌يتقدّم في هذا الكتاب. اللّهمّ إلاّ أن يريد تقدّمه في كتابه بداية الحكمة، حيث قال‏ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة منه: «ومنها: أنّه تقدّم: أنّ كلّ معقول فهو مجرّد، كما أنّ كلّ عاقل فهو مجرّد؛ فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعليّة، حيث كانت مجرّدة، فهي أقوىٰ وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، وآثارها مترتّبة عليها، فهي في الحقيقة موجودات مجرّدة، تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمة، فتتّحد النفس بها إن كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتّصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكنّا لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالموادّ، نتوهّم أنّها نفس الصور القائمة بالموادّ، نزعناها من الموادّ من دون آثارها المترتّبة عليها في نشأة المادّة، فصارت وجودات ذهنيّة للأشياء لايترتّب عليها آثارها.

فقد تبيّن بهذا البيان: أنّ العلوم الحصوليّة في الحقيقة علوم حضوريّة.

وبان أيضاً: أنّ العقول المجرّدة عن المادّة لاعلم حصوليّاً عندها، لانقطاعها عن المادّة ذاتاً وفعلاً.» انتهى.

٣٦ـ قوله‏: *«وإن كانت هي أيضاً بما أنّها من صنعها حاضرة عندها»*

ومن هذا الباب الخُلق[٣٧]، وهوالملكة النفسانيّة التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رويّة.[٣٨] ولا يسمّى خُلقاً إلّا إذا كان عقلاً عمليّاً هو مبدء الأفعال الإراديّة.[٣٩] وليس هوالقدرة على الفعل؛ لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل والترك

أي: وإن كانت العلوم الحصوليّة التي في معاليلها أيضاً علوماً حضوريّة لها، لأنّها تكون من صنعها ـ كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة ـ والمعلول حاضر بوجوده عند علّته، وهو العلم الحضوريّ.

فالحضور في قوله‌ﷺ السابق: «حاضرة عندها» بمعنى مطلق العلم. وفي قوله‌ﷺ اللاحق: «حاضرة عندها» بمعنى العلم الحضوريّ.

٣٧ـ قوله ﷺ: *«من هذا الباب الخُلق»*

والفرق بينه وبين العادة أنّ العادة هي الفعل الذي يصدر بإعانة الخلق. كما يستفاد من الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة. وقد يطلق كلّ منهما على الآخر.

٣٨ـ قوله ﷺ: *«التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رويّة»*

إذا أُريدت تلك الأفعال. قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «اعلم أنّ اعتبار الملكة كمبدء لصدور الفعل، ليس بمعنى ضرورة صدور الفعل عن الفاعل ولا استغناء الفاعل عن الإرادة» انتهى. كما يشعر بذلك قوله‌ﷺ: «بسهولة». قال صدرالمتألّهين‌ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١١٥: «وليس الخُلق أيضاً يلزمه المبدئيّة للفعل، بل كونه بحيث إذا أُريد الفعل يصدر بلا صعوبة ورويّة.» انتهى.

٣٩ـ قوله ﷺ: *«لايسمّى خُلقاً إلّا إذا كان عقلاً عمليّاً هو مبدء الأفعال الإراديّة»*

العقل العمليّ هي القوّة العاملة للنفس الإنسانيّة؛ فإنّ النفس الإنسانيّة ذات قوّة علّامة شأنها الإدراك، وتسمّى العقل النظريّ، وقوّة عمّالة شأنها التحريك وتدبير البدن، وتسمّى العقل العمليّ. ولما ذكرنا وصف المصنّف‌ﷺ العقل العمليّ بقوله: «هو مبدء الأفعال».

وعلى هذا يختصّ الخُلق بالإنسان. وما قد يستعمل في غيره من أقسام الحيوان لايكون إلّا مجازاً، كما يقولون: الطاووس له خُلق العُجب، والثعلب له خُلق المَكر. ويدلّ على ما ذكرنا قوله‌ﷺ: «لكنّ أُصول الأخلاق الإنسانيّة ....».

متساوية، ولا نسبة للخلق إلّا إلى الفعل.[٤٠] وليس المراد به هو الفعل[٤١] ـ و إن كان ربما يطلق عليه ـ لأنّه الأمر الراسخ الذي يبتني عليه الفعل.

وللخلق انشعابات كثيرة، تكاد لاتحصى الشعب الحاصلة منها؛ لكنّ أُصول الأخلاق الإنسانيّة[٤٢] نظراً إلى القوى الباعثة للإنسان نحو الفعل ثلاثة، وهي: قوى الشهوة، الباعثة له إلى جذب الخير والنافع الذي يلائمه؛[٤٣] و قوى الغضب، الباعثة له

إن قلت: فكيف عدّت الملكات العاملة في المشتهيات والملكات المرتبطة بالغضب من الأخلاق، مع أنّ الشهوة والغضب من قوى النفس الحيوانيّة.

قلت: لمّا كانت النفس الإنسانيّة هي الصورة الأخيرة لنوعها كانت جميع الأفعال والآثار مستندة إليها؛ فالنفس الإنسانيّة واجدة للقوى العمّالة الحيوانيّة، كما أنّها واجدة لقوّة عمّالة تخصّها مسمّاة بالعقل العمليّ؛ وعقلها العمليّ تستخدم القوى الحيوانيّة، فأفعال تلك القوى أفعال لها ومستندة إليها.

٤٠ـ قوله ﷺ: «*لا نسبة للخُلق إلّا إلى الفعل*»

لايخفى عليك: أنّ الفعل هنا أُريد منه معناه الأعمّ، فيشمل الترك أيضاً؛ لأنّ الخُلق كما يصير منشأ لصدور الأفعال المناسبة له يكون منشأ لترك الأفعال المضادّة له. فالعفيف كما يفعل ما ينبغي من المشتهيات يترك أيضاً مالا ينبغي.

٤١ـ قوله ﷺ: «*وليس المراد به هو الفعل*»

وقد مرّ منّا آنفاً أنّ الفعل الصادر بإعانة الخُلق يسمّى عادة، وإن كان قد يستعمل كلّ منهما في موضع الآخر.

٤٢ـ قوله ﷺ: «*أُصول الأخلاق الإنسانيّة*»

وفي الأسفار ج ٤، ص ١١٥:

«واعلم أنّ رؤوس الفضائل النفسانيّة والأخلاق الإنسانيّة، التي هي مبادىء الأعمال الحسنة، ثلاثة: الشجاعة والعفّة والحكمة. ومجموعها العدالة.» انتهى.

٤٣ـ قوله ﷺ: «*هي قوى الشهوة الباعثة له إلى جذب الخير والنافع الذي يلائمه*»

إلى دفع الشرّ والضارّ؛ والعقل، الذي يهديه إلى الخير والسعادة[٤٤]، و يزجره عن الشرّ والشقاء.

فالملكة العاملة في المشتهيات[٤٥]، إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغي كما ينبغي، سمّيت عفّة؛ و إن انحرفت إلى حدّ الإفراط، سمّيت شَرَهاً؛ و إن نزلت إلى التفريط، سمّيت خموداً. و كذلك الملكة المرتبطة بالغضب، لها اعتدال تسمّىٰ شجاعة، و طرفا إفراط يسمّىٰ تهوّراً، و تفريط يسمّى جُبناً. و كذلك الملكة الحاكمة في الخير والشرّ،

أي: جذب ما يوافق طبعه بما هو حيوان، وإن كان شرّاً له أحياناً بما هو إنسان، كأكل الحرام والزنا والنظر إلى الأجانب.

قوله: «هي قوى الشهوة»

الضمير يرجع إلى القوى، لا إلى أُصول الأخلاق، كما لايخفى. وأُصول الأخلاق الإنسانيّة هي العفّة والشجاعة والحكمة، كما صرح بذلك في الأسفار ج ٤، ص ١١٥ ـ ١١٦. فقوله: «فالملكة العاملة في المشتهيات» شروع في بيان الأُصول. وسيأتي في عبارة المصنّف أيضاً في الصفحة الآتية من قوله: «ووسط الاعتدال من هذه الملكات التي هي الأُصول وما يتفرّع عليها من الفروع فضيلة ممدوحة.» انتهى. وعلى هذا فلا يخفى عليك ما في العبارة من القصور.

٤٤ـ قوله : *«والعقل، الذي يهديه إلى الخير والسعادة»*

أي: يسوقه إلى الخير والسعادة، ويزجره عن الشرّ والشقاء. فإنّ المراد من العقل هنا هو العقل العمليّ الذي هو القوّة العاملة التي للنفس الإنسانيّة. كما صرّح بذلك صدرالمتألّهين في ما نحكيه من عبارته في الأسفار في بعض تعاليقنا الآتية. وأيضاً هو موافق لعدّه من القوى الباعثة للإنسان نحو الفعل. فهو من قبيل هداية السائق السيّارة، في كونها هداية عمليّة لاعلميّة.

٤٥ـ قوله : *«فالملكة العاملة في المشتهيات»*

شروع في بيان قوله: «أُصول الأخلاق الإنسانيّة نظراً إلى القوى الباعثة للإنسان نحو الفعل ثلاثة.» انتهى.

والنافع والضارّ، إن لازمت وسط الاعتدال، فاشتغلت بما ينبغي كما ينبغي، سمّيت حكمة[۴۶]؛ و إن خرجت إلى حدّ الإفراط سمّيت جربزة، أو إلى حدّ التفريط سمّيت غباوة.

والهيأة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث[۴۷] ـ التي نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج، و أثرها إعطاء كلّ ذي حقّ من القوى حقّه[۴۸] ـ إذا اعتدلت، سمّيت عدالة[۴۹]؛

٤٦ـ قوله ﷺ: «سميّت حكمة»

وهي الخُلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسّطة بين الجربزة والغباوة. والحكمة بهذا المعنى غير الحكمة العمليّة التي هي قسيم للحكمة النظريّة. فإنّ الحكمة العمليّة هي العلم بما ينبغي أن يفعل وما ينبغي أن لايفعل. والحكمة المبحوث عنها هنا خلق نفسانيّ كما ذكرنا.

صرّح بما ذكرنا صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١١٦ حيث قال: «واشتبه على بعض النّاس وظنّ أنّ الحكمة العمليّة المذكورة هنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظريّة ... وذلک الظنّ فاسد فإنّ هذه الحكمة العمليّة خُلق نفسانيّ يصدر منه الأفعال المتوسّطة بين أفعال الجربزة والغباوة. وأمّا إذا قالوا: الحكمة منها ما هو نظريّ ومنها ما هو عمليّ لم يريدوا به الخُلق، لأنّ ذلک ليس جزء من الفلسفة. بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقيّة أنّها كم هي، وما هي، وما هو الفاضل منها، وما الرديء منها؟ ومعرفة كيفيّة تحصيلها واكتسابها أو إزالتها وإخراجها عن النفس، ومعرفة السياسات المنزليّة والمدنيّة ... وإفراطها أيضاً فضيلة.» انتهى.

٤٧ـ قوله ﷺ: «الهيأة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث»

الملكات الثلاث هي الملكة العاملة في المشتهيات، والملكة المرتبطة بالغضب، والملكة الحاكمة في الخير والشرّ والنافع والضارّ؛ لاالعفّة والشجاعة والحكمة. كما لايخفى.

٤٨ـ قوله ﷺ: «أثرها إعطاء كلّ ذي حقّ من القوى حقّه»

هذا إنّما هو أثر للعدالة، فكان عليه أن يأتي بهذه الجملة بعد قوله ﷺ: «سميّت عدالة».

٤٩ـ قوله ﷺ: «إذا اعتدلت، سميّت عدالة»

و إن خرجت إلى حدّ الإفراط، سمّيت ظلماً؛ أو إلى حدّ التفريط، سمّيت انظلاماً.

و وسط الاعتدال من هذه الملكات ـ التي هي الأُصول[٥٠] ـ وما يتفرّع عليها من الفروع فضيلة ممدوحة. والطرفان ـ أعني طرفَي الإفراط والتفريط ـ رذيلة مذمومة.

واعتدال الهيأة باعتدال الملكات الثلاث. فالعدالة هي الهيأة الحاصلة من اجتماع العفّة والشجاعة والحكمة.

ومنه يعلم أنّ العدالة في علم الأخلاق غيرها في العرف.

٥٠ـ قوله ﷺ: «*وسط الاعتدال من هذه الملكات ـ التي هي الأُصول*»

لايخفى عليک: أنّه ليس المراد بالملكات الثلاث هنا وفي الفقرة اللاحقة العفّة والشجاعة والحكمة، التي هي أُصول الأُخلاق، بل المراد الملكة العاملة في المشتهيات والملكة المرتبطة بالغضب والملكة الحاكمة في الخير والشرّ التي أُشير إليها في الفقرة السابقة. واعتدال الهيأة الحاصلة إنّما هي باعتدال جميع الملكات الثلاث؛ فالعدالة هيأة حاصلة من اجتماع العفّة والشجاعة والحكمة. قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١١٧: «فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسّطة بل هيأة اجتماعها عدالة.» انتهى.

والظلم هو الإفراط في بعض الملكات أو جميعها. والانظلام هو التفريط كذلک. وبهذا يتبيّن أولاً: أنّ العدالة صورة واحدة ولكلّ من الظلم والانظلام صوراً متعددة.

وثانياً: أنّه يمكن أن يكون شخص ظالماً من جهة بعض الملكات ومنظلماً من جهة بعضها الآخر.

قوله ﷺ: «وسط الاعتدال من هذه الملكات»

كان اللازم تقديم هذه الفقرة على الفقرة السابقة المتعرّضة للعدالة؛ وذلک لتضمّنها حكماً لأُصول الأخلاق التي هي العفّة والشجاعة والحكمة.

قوله ﷺ: «التي هي الأُصول»

نعت لقوله ﷺ: «وسط الاعتدال» ـ أُنّث الموصول والضمير رعاية لجانب الخبر أو باعتبار المعنى ـ وذلک لأنّ المراد بالملكات، كمامرّ في بعض تعاليقنا السابقة، هي الملكة العاملة في المشتهيات، والملكة المرتبطة بالغضب، والملكة الحاكمة في الخير والشرّ، لاالعفّة والشجاعة والحكمة، فإنّ هذه هي وسط الاعتدال من تلک، وهذه هي الأُصول.

والبحث عن هذه الفضائل والرذائل موكول إلى غير هذه الصناعة.

وقد ظهر ممّا تقدّم أوّلاً: أنّ الخُلق إنّما يوجد في العالم الإنسانيّ و غيره من ذوات الأنفس[٥١] التي تستكمل بالأفعال الإراديّة على ما يناسب كمال وجوده. فلا خُلق في المفارقات[٥٢]، إذ لا عقل عمليّاً ولا استكمال إراديّاً فيها.

وثانياً: أنّ كلاً من هذه الأخلاق التي هي من الكيفيّات النفسانيّة، بما أنّها ملكة راسخة، تقابلها حال من تلك الكيفيّة[٥٣]، كالشهوة، والغضب، والخوف، والفزع، والحزن، والهمّ، والخجل، والفرح، والسرور، والغمّ، و غير ذلك. والبحث عن أسبابها الطبيعيّة في الطبّ[٥٤]، و عن إصلاحها و تدبيرها بحيث يلائم السعادة الإنسانيّة في صناعة الأخلاق.

ومن الكيفيّات النفسانيّة اللذّة والألم. واللذّة على ما عرّفوها إدراك الملائم، بما أنّه ملائم.[٥٥] والألم إدراك المنافي، بما أنّه منافٍ. فهما من

٥١ـ قوله ﷺ: «وغيره من ذوات الأنفس»

كالجنّ.

٥٢ـ قوله ﷺ: «فلا خُلق في المفارقات»

ولا في سائر أنواع الحيوان غير الإنسان؛ لما ذكر من التعليل، فإنّها أيضاً لا عقل عمليّاً عندها، لأنّ العقل العمليّ من قوى النفس الناطقة.

٥٣ـ قوله ﷺ: «تقابلها حال من تلك الكيفيّة»

خبر «أنّ». والضمير يرجع إلى اسم أنّ ـ «كلاً» ـ أنّث باعتبار كون معنى الكلّ الذي هو الخُلق كيفيّة من الكيفيّات.

٥٤ـ قوله ﷺ: «في الطبّ»

بل في علم النفس العلميّ الذي يسمّى اليوم بالسيكولوجيا.

٥٥ـ قوله ﷺ: «اللذّة على ما عرّفوها إدراك الملائم بما أنّه ملائم»

الكيف[٥٦]، بما أنّهما من سنخ الإدراك. و ينقسمان بانقسام الإدراك؛ فمنهما حسّيّ، و

و بعبارة أُخرى: اللذّة إنّما هو إدراك ملائمة الشيء، سواء كان ملائماً واقعاً أم لا. فاللذّة الحسّيّة ليس في أكل العسل بل في إدراك ملائمة العسل بالذوق؛ ولذا لا لذّة في أكل العسل إذا كان الإنسان متفكّراً في أمرٍ مستغرقاً في التفكّر فيه بحيث لايدرک ملائمته.

قوله ﷺ: «على ما عرّفوها»

لعلّه تلويح إلى ما أشرنا إليه في بعض تعاليقنا السابقة وصرّح هو ﷺ في بداية الحكمة به، من أنّه يبحث في المقولات على ما هو المعروف فيها من مذهب المشّائين.

٥٦ـ قوله ﷺ: «فهما من الكيف»

ظاهره، بل صريحه، هو أنّ المراد بالإدراک في تعريف اللذّة والألم هو الإدراک الحصوليّ؛ إذ العلم الذي هو من الكيف عندهم إنّما هو العلم الحصوليّ، كما صرّح ﷺ به في ما سبق من هذا الفصل.

ويدلّ على ذلک أيضاً انقسامهما إلى الحسّيّ والخياليّ والعقليّ؛ لأنّ المنقسم إلى الثلاثة هو العلم الحصوليّ، كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

ولكن يرد عليه: أنّه لايصحّ على هذا عدّ كلّ منهما كيفاً نفسانيّاً قسيماً للعلم، لاستلزامه جعل قسم الشيء قسيماً له، وهو غير جائز. هذا. مضافاً إلى سؤال يتوجّه على المصنف ﷺ من أنّه كيف لايسلّم كون العلم كيفاً ويسلّم كون اللّذة والألم كيفيّتين؟!

وذهب صدرالمتألّهين ﷺ إلى أنّ الألم إدراک المنافي بالعلم الحضوريّ. فراجع الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة.

والذي يبدو في النظر القاصر ويشهد له الوجدان، هو أنّ اللذّة والألم كيفيّتان في النفس تحدثان عند إدراک الملائم والمنافر، لاأنّهما نفس هذين الإدراكين. وقد مال إليه بهمنيار في التحصيل، واختاره شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ ذلک الإدراک لاينحصر في الإدراک الحصوليّ، بل اللّذة والألم تحدثان عند إدراک الملائم والمنافر مطلقاً، سواء كان إدراكاً حصوليّاً، كما مثّل به، أو حضوريّاً، كاللذّة الحاصلة للنفس من إدراک ذاتها وإدراک الفضائل والكمالات الحاصلة لها،

خياليّ، و عقليّ. فاللذّة الحسّيّة كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق، والرائحة الطيّبة من طريق الشمّ. واللذّة الخياليّة إدراكها الصورة الخياليّة من بعض الملذّات الحسّيّة. واللذّة العقليّة إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقّة العقليّة. واللذّة العقليّة أشدّ اللذائذ و أقواها، لتجرّدها و ثباتها.[٥٧] والألم الحسّيّ والخياليّ والعقليّ على خلاف اللذّة في كلّ من هذه الأبواب.

واللذّة على أيّ حال وجوديّة؛ والألم عدميّ[٥٨]، يقابلها تقابل العدم والملكة.

والألم الحاصل لها من إدراک نقائصها والصفات الرذيلة الحاصلة لها، کالحسد والبخل والجبن وغيرها.

٥٧ـ قوله ﷺ: *«لتجرّدها وثباتها»*

شاهد آخر على ما أشرنا إليه من أنّه يبحث في المقولات على ما هو المشهور من مذهب المشّائين؛ وذلک لأنّ المشّائين هم الذين يحصرون التجرّد في الإدراک العقليّ، ويعتقدون بمادّيّة الحسّ والخيال؛ وأمّا المصنّف ﷺ فيعتقد تبعاً لصدرالمتألّهين ﷺ بتجرّد العلم مطلقاً، كما سيأتي الكلام فيه في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

٥٨ـ قوله ﷺ: *«اللذّة على أيّ حال وجوديّة؛ والألم عدميّ»*

فإنّ اللذّة إدراک يحصل للنفس من الكمال، والألم إدراک ما يحصل لها من النقص والاختلال. والإدراک عين المدرک؛ فاللّذة هو الكمال الذي لايكون إلاّ أمراً وجوديّاً، والألم هو النقص الذي ليس إلاّ أمراً عدميّاً.

قوله ﷺ: «الألم عدميّ»

لايخفى عليک: أنّ العلم الحصوليّ أمر وجوديّ مطلقاً، سواء كان المعلوم بالعرض أمراً وجوديّاً أم أمراً عدميّاً؛ لأنّه هو الصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل، والصورة أمر وجوديّ.

لكن لمّا كانت اللّذة والألم كيفيّتين حاصلتين للنفس بعد إدراک الملائم والمنافر صحّ ما ذكره ﷺ من كون الألم أمراً عدميّاً؛ لأنّ عند إدراک الملائم يحصل انبساط وكمال للنفس لم

لايقال: لاريب في أنّ الألم شرّ بالذات؛ وإذ كان هو إدراک المنافي بما أنّه منافٍ، كان أمراً وجوديّاً، لأنّ الإدراك أمر وجوديّ؛ و بهذا ينفسخ قولهم: إنّ الشرّ عدم لاغير.

لأنّه يقال: وجود كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء، ذهنيّاً كان أو خارجيّاً؛ فحضور

يكن موجوداً قبل ذلک الإدراک، فهو أمر وجوديّ، وأمّا عند إدراک المنافي فالذي يحصل ليس إلاّ زوال السكينة والاطمئنان والانبساط الحاصل قبله للنفس، ويدرک هذا الزوال بالعلم الحضوريّ.

وبهذا يعلم أنّ كون الألم أمراً عدميّاً عند القائل بكون اللّذة والألم نفس الإدراک إنّما هو مبتنٍ على كون الإدراک الذي جيء به في تعريف اللذّة والألم هو الإدراک الحضوريّ. وهذا هو الذي يظهر من صدرالمتألّهين‌ﷺ في الأسفارج ٧، ص ٦٣ ـ ٦٧ و ج ٤، ص ١٢٦ وحكاه عنه المصنّف‌ﷺ في الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة، وارتضاه، حيث قال:

«فإن قلت: إنّ الألم من الإدراک غير تفرّق الاتّصال الحاصل بالقطع مثلاً، وهو أمر وجوديّ بالوجدان؛ وينتقض به قولهم: إنّ الشرّ بالذات عدميّ، اللّهمّ إلاّ أن يراد به أنّ منشأ الشريّة عدميّ وإن كان بعض الشرّ وجوديّاً.

قلت: أجاب عنه صدرالمتألّهين‌ﷺ بأنّ الألم إدراک المنافي العدميّ ـ كتفرّق الاتّصال ونحوه ـ بالعلم الحضوريّ الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجيّ عند العالم، لا بالعلم الحصوليّ الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه لابوجوده الخارجيّ؛ فليس عند الألم أمران: تفرّق الاتّصال مثلاً والصورة الحاصلة منه، بل حضور ذلک الأمر المنافي هو الألم بعينه، فهو وإن كان نحواً من الإدراک، لكنّه من أفراد العدم؛ وهو وإن كان نحواً من العدم، لكن له ثبوت على حدّ ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والنقص وغير ذلک.

والحاصل أنّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة ـ التي بحذاء الفصل الأخير ـ جامعة لجميع كمالات النوع، واجدة لعامّة القوى البدنيّة وغيرها، فتفرّق الاتّصال، الذي هو آفة واردة على الحاسّة، تدرک النفس عنده فقدها كمال تلک القوّة التي وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة، لافي مرتبة البدن المادّيّة.» انتهى.

أيّ أمر عدميّ عندالمدرك هو نفس ذلكالأمر العدميّ، لاتّحاد الوجـود والمـاهيّة، والعلم والمعلوم؛ فالألم الموجود في ظرف الإدراك مصداق للألم، و هـو بـعينه الألم العدميّ الذي هو شرّ بالذات.

تنبيه:

ما مرّ من القول في الكيف و أحكامه و خـواصّـه، هـوالمأثـور مـن الحـكماء المتقدّمين.[۵۹] و للمتأخّرين من علماء الطبيعة خوض عميق في ما عدّه المتقدّمون من الكيف، عثروا فيه على أحكام و آثار جمّة، ينبغي للباحث المتدبّر أن يـراجـعها و يراعي جانبها في البحث.

۵۹ـ قوله ﷺ: *«هو المأثور من الحكماء المتقدّمين»*

أي: الحكماء الطبيعيّين، فإنّ الحكمة تنقسم إلى النظريّة والعمليّة، والنظريّة تنقسم على المشهور إلى الرياضيّة والطبيعيّة والإلهيّة، كما أنّ العمليّة تنقسم إلى الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المُدُن.

الفصل السادس عشر
في الإضافة. و فيه أبحاث

البحث الأوّل:

قد عرفت[1] أنّ سبعاً من المقولات أعراض نسبيّة، و هي الإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والجدة، و أن يفعل، و أن ينفعل. و معنى نسبيّتها أنّها هيآت قائمة بموضوعاتها من نسبٍ موجودة فيها[2]؛ لا أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديّة.[3]

١ـ قوله ﷺ: «قد عرفت»

في الفصل الأوّل.

٢ـ قوله ﷺ: «من نسب موجودة فيها»

لايخفى عليك: أنّ النسب كما تكون موجودة في موضوعات هذه الأعراض، كذلك تكون موجودة في غيرها؛ لأنّ هذه النسب والإضافات إضافات مقوليّة موجودة في طرفين قائمة بهما، وليست نسباً إشراقيّة حتّى تكون قائمة بطرف واحد.

قوله ﷺ: «من نسب موجودة فيها»

من نشويّة. أي هيئات ناشئة من نسب موجودة فيها.

٣ـ قوله ﷺ: *«لا أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديّة»*

كما توهّمه شيخ الإشراق وصاحب البصائر النصيريّة، حيث أوجب هذا التوهّم عليهم أن

و ذلك أنّك عرفت[4] في بحث الوجود الرابط والمستقلّ أنّ النسبة رابط، موجود في غيره، لااستقلال له أصلاً[5]، لايحمل على شيء، ولا يحمل عليه شيء؛ فلا ماهيّة له، لأنّ الماهيّة ما يقال على الشيء في جواب ما هو، والمقولات ماهيّات جنسيّة، فلا تكون النسبة مقولة ولا داخلة تحت مقولة.

على أنّ النسبة في بعض هذه المقولات متكرّرة متكثّرة، ولا معنى لتكرّر الماهيّة[6]؛ كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرّر النسبة، و مقولة الوضع التي فيها نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض[7] و نسبة المجموع إلى الخارج، و ربما قامت على نسبٍ كثيرة جدّاً.

فتبيّن أنّ المقولة النسبيّة هي هيأة حاصلة للشيء من نسبة كذا و كذا قائمة به.

البحث الثاني:

إنّ الإضافة هيأة حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء

يعتقدوا بكون النسبة جنساً عالياً للمقولات السبع النسبيّة. بل هذا التوهّم ظاهر من كثير منهم حيث عرّفوا كلاً من هذه المقولات بنسبة كذا.

٤ـ قوله ﷺ: *«أنّك عرفت»*

في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

٥ـ قوله ﷺ: *«لااستقلال له أصلاً»*

أي: لاذهناً ولاخارجاً؛ فإنّ الوجود الرابط لامفهوم مستقلّ له، كما لاوجود عينيّ مستقلاً له.

٦ـ قوله ﷺ: *«ولا معنى لتكرّر الماهيّة»*

فإنّ تكرّر الماهيّة وهي واحدة، مستلزم لكون الواحد كثيراً بعينه، وهو محال.

٧ـ قوله ﷺ: *«نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض»*

هذا هو الصحيح، دون ما في النسخ من قوله ﷺ: «نسبة بعض أجزاء الشيء إلى بعض».

الأوّل المنسوب إليه[٨]؛ كهيأة الإضافة التي في الأخ، فإنّ فيها نسبة الأخ بالأُخوّة، إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه، بالأُخوّة.[٩]

فالنسبة التي في مقولة الإضافة متكرّرة؛ و هوالفرق بين ما فيها من النسبة و بين مطلق النسبة؛ فإنّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفين مطلقاً، بخلاف الحال في مقولة الإضافة، فإنّ النسبة فيها متكرّرة، لكلّ من المضافين نسبة غير ما في الآخر، غير أنّهما متلازمتان[١٠]، لاتنفكّان في ذهن ولا خارج.

٨ـ قوله ﷺ: «أنّ الإضافة هيأة حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء الأوّل المنسوب إليه»

أقول: الأولى أن يقال: الإضافة هيأة حاصلة من شيء إلى شيء آخر له هيأة حاصلة من نسبته إلى الشيء الأوّل المنسوب إليه. وذلک، لأنّ النسبة أمر يوجد بين الطرفين، فكلّما كان لشيء نسبة إلى شيء، كان لذلک الشيء أيضاً نسبة إليه، ولا فرق في ذلک بين الإضافة وغيرها من المقولات النسبيّة. ولا حاجة في الإضافة إلى فرض نسبة أُخرى. وإنّما الفرق أنّ في سائر المقولات النسبيّة تكون المقولة هيأة حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر من دون أن يكون هناک للشيء الآخر هيأة حاصلة من نسبته إلى الشيء الأوّل، بخلاف الإضافة؛ فالمتكرّر هي الهيأة لاالنسبة.

ولعلّ ما ذكرهﷺ من التعريف، من آثار القول بأنّ المقولات النسبيّة هي نفس النسبة، لاالهيأة الحاصلة من النسبة.

٩ـ قوله ﷺ: «بالأُخوّة»

قوله: «بالأُخوّة» متعلّق بـ«المنسوب» الأوّل.

١٠ـ قوله ﷺ: «غير أنّهما متلازمتان»

المتلازمان هما الوصفان المتضائفان، أي الهيأتان الحاصل كلّ واحدة منهما لطرف من طرفي النسبة. وإنّما يكونان متلازمين لكونهما معلولين لعلّة واحدة هي النسبة القائمة بالطرفين.

وما أوردناه من تعريف الإضافة ليس بحدّ منطقيّ، كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره[١١]؛ بل رسم، إن كان أعرف من المعرَّف.[١٢] و لعلّ المعقول من لفظ الإضافة مشفّعاً ببعض ما له من الأمثلة[١٣]، أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم؛ فلا كثير جدوى في إطالة البحث عن قيوده نقضاً و إبراماً. وكذا في سائر ما أوردوه لها من التعاريف.

ثمّ إنّه ربما يطلق المضاف ويراد به نفس المقولة[١٤]؛ و يسمّىٰ عندهم بالمضاف الحقيقيّ. و ربما يطلق و يراد به موضوع المقولة. و ربما يطلق و يراد به الموضوع

قوله ﷺ: «متلازمتان»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «متلازمان».

١١ـ قوله ﷺ: *«كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره»*

في الفصل الثاني والفصل الثامن.

١٢ـ قوله ﷺ: *«إن كان أعرف من المعرَّف»*

وإن لم يكن أعرف كان تعريفاً لفظيّاً. وبعبارة أُخرى: إن لم يكن العلم بحقيقة الإضافة حاصلاً قبل هذا التعريف، وكان العلم إنّما يحصل من هذا التعريف، فهو تعريف حقيقيّ، ولكنّه من الرسم لاالحدّ. وإن كان العلم بها حاصلاً قبل هذا التعريف فهذا التعريف لايكون إلاّ تعريفاً لفظيّاً مبيّناً لما وضع له عندهم لفظة الإضافة.

ولايخفى عليک: أنّ المصنّف ﷺ بقوله: «ولعلّ المعقول من لفظ الإضافة» يرجّح كونه تعريفاً لفظيّاً.

١٣ـ قوله ﷺ: *«مشفّعاً ببعض ماله من الأمثله»*

الضمير يرجع إلى المعقول من لفظ الإضافة.

١٤ـ قوله ﷺ: *«ربما يطلق المضاف ويراد به نفس المقولة»*

نظيره أنّ الموجود قديطلق على نفس الوجود، وهو الموجود الحقيقيّ، وقد يطلق على الماهيّة وهي الموجود بالعرض. كمامرّ في الفرع الخامس من فروع أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

والعرض جميعاً؛ و يسمّى المضاف المشهوريّ[۱۵]، فإنّ العامّة ترى أنّ المضاف إلى الأب مثلاً[۱۶] هوالإنسان المتلبّس بالبنوّة، والحال أن التعلّق من الجانبين إنّما هو للإضافة نفسها بالحقيقة.

البحث الثالث:

الإضافة موجودة في الخارج، والحسّ يؤيّد ذلك، لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجيّة التي لها آثار عينيّة لايرتاب فيها، كإضافة الأب والابن، والعلو والسفل، والقرب والبعد، و غير ذلك.

و أمّا نحو وجودها، فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكرّرة المتلازمة وصفاً ناعتاً لهما[۱۷]، انتزاعاً من غير ضمّ ضميمة؛ فهي موجودة بوجود موضوعها، من دون أن يكون بإزائها وجود منحاز مستقلّ.[۱۸]

۱۵ـ قوله ﷺ: «يسمّى المضاف المشهوريّ»

أي: يسمّى كلّ من المذكورين ـ المضاف الذي أُريد به موضوع المقولة، والمضاف الذي أُريد به الموضوع والعرض جميعاً ـ مضافاً مشهوريّاً.

۱۶ـ قوله ﷺ: «أنّ المضاف إلى الأب مثلاً»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «الابن».

۱۷ـ قوله ﷺ: «وصفاً ناعتاً لهما»

أي: ينتزع لكلّ منهما وصفاً ناعتاً له.

۱۸ـ قوله ﷺ: «من دون أن يكون بإزائها وجود منحاز مستقلّ»

فهي من الخارج المحمول. ولذا مثّل ﷺ في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة وكذا في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة للخارج المحمول بالعالي والسافل.

إن قلت: كيف يحكم بأنّ الإضافة موجودة بوجود موضوعها من غير ضمّ ضميمة، بينما الإضافة من الأعراض، والأعراض عنده ﷺ من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها؟

قال في الأسفار بعد كلام له في هذا المعنى: «وبالجملة إنّ المضاف، بما هو مضاف بسيط[١٩]، ليس له وجود في الخارج مستقلّ مفرد، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها[٢٠]؛ فوجود السماء في ذاتها وجود

قلت: معنى كونها من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها هو كون وجود الجوهر وجوداً لها، بمعنى أنّ الوجود الخارجيّ لهما واحد، لكن العقل يحلّل ذلك الوجود الواحد إلى موصوف هو الجوهر ووصف له هو العرض، وعندئذٍ يحكم بأنّ العرض من مراتب وجود الجوهر. والشاهد على هذا مامرّ من أنّ الجسم التعليميّ تعيّن الجسم الطبيعيّ، وواضح أنّ الوجود الخارجيّ لايكون إلاّ متعيّناً، فما في الخارج ليس إلاّ وجوداً واحداً، لكنّ العقل يحلّله إلى الجسم، الذي هو الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث من دون تعيّن مقداره، وإلى الحجم، الذي يكون تعيّناً له.

إن قلت: كيف يكون كلّ من الجوهر والعرض ماهيّة؟! فهل يكون لوجود واحد ماهيّتان؟

قلت: إذا كان الموجود متّصفاً بأوصاف ينتزع الذهن من كلّ من الموصوف والوصف ماهيّة؛ فماهيّة الموصوف غير ماهيّة الوصف، وإن كان الوصف والموصوف موجودين بوجود واحد.

قوله ﷺ: «وجود منحاز مستقلّ»

لايخفى عليك: أنّ المراد بالوجود المنحاز المستقلّ هو المحمول بالضميمة، و إن كان موجوداً لغيره.

قوله ﷺ: «بإزائها»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «بازائه»

١٩ـ قوله ﷺ: *«إنّ المضاف بما هو مضاف بسيط»*

المضاف بما هو مضاف هي نفس الإضافة، و وصفه بقوله: «بسيط» للتأكيد على أنّ مراده ﷺ بالمضاف هو المضاف الحقيقيّ الذي هو نفس الإضافة، لاالمركّب من الذات والإضافة، الذي هو مضاف مشهوريّ.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها»*

كان الأولى أن يعبّر بالنسبة بدل المقايسة؛ فإنّ المقايسة هي ملاحظة النسبة. وقد عرفت أنّ الإضافة هيأة حاصلة من النسبة نفسها، لامن ملاحظة النسبة.

الجـــواهـر[٢١]، و وجـودها بحـيث إذا قـيس إلى الأرض عـقلت الفـوقيّة وجـود الإضافات.» انتهى. (ج ٤، ص ٢٠٤)

البحث الرابع:

من أحكام الإضافة أنّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً[٢٢]، و قوّة و فعلاً؛ فإذا كان أحدهما موجوداً، كان الآخر موجوداً؛ وكذا في جانب العدم؛ و إذا كان أحدهما بالقوّة، فالآخر بالقوّة؛ و كذا في جانب الفعل.

و اعترض عليه[٢٣] بأنّه منقوض بالتقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان؛ فإنّ المـتقدّم والمتأخّر منها مضافان، مع أنّ وجود أحدهما يلازم عدم الآخر؛ و منقوض أيضاً

٢١ـ قوله ﷺ: «فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر»

أي: وجود السماء في نفسها هو وجود الشمس والقمر وسائر الكواكب.

٢٢ـ قوله ﷺ: «من أحكام الإضافة أنّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً»

يعني المضافين الحقيقيّين، وهـما نـفس الإضـافتين القـائمة إحـداهـما بأحـدالطـرفين وثانيتهما بالطرف الآخر. وذلك أمّا أوّلاً فلأنّ إطلاق المضاف من الحكيم الإلهيّ منصرف إلى ما هو مضاف عـنده، وهـو المـضاف الحـقيقيّ. وأمّـا ثـانياً فـلأنّ وجـود أحـد المـضافين المشهوريّين لايلازم وجود الطرف الآخر، فذات زيد لايلازم وجود ذات ابنه وهو عمرو.

٢٣ـ قوله ﷺ: «اعترض عليه»

إبداء الاعتراضين من الشيخ في مقولات الشفاء، ص ١٥٣ حيث قال:

«ويجب أن تعلم أنّ المتضائفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفاً على التعادل فهما معاً؛ إذ الشيء إنّما تقال ماهيّته بالقياس إلى شيء يكون معه. وأمّا إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة، فقد زال التعادل. لكن على هذا إشكال، وهو أنّ لقائل أن يقول: إنّ المتقدّم في الزمـان مـقول بالقياس إلى المتأخّر، ولابدّ من أن تكون بينهما إضافة بالفعل، ولا تضادّ، فهما موجودان معاً.

وأيضاً فإنّا نعلم أنّ القيامة ستكون، والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولابدّ أن تقع بينهما إضافة بالفعل، ولا تضادّ، فهما معاً» انتهى.

بعلمنا ببعض الأُمور المستقبلة، فالعلم موجود في الحال والمعلوم معدوم لم يوجد بعدُ، مع أنّ العلم والمعلوم من المضافين.[٢٤]

وأُجيب أمّا عن أوّل النقضين، فبأنّ معيّة أجزاء الزمان ليست آنيّة[٢٥] ـ بأن يكون

٢٤ـ قوله ﷺ: «مع أن العلم والمعلوم من المضافين»

لايخفى عليك: أنّ المضافين هما العالميّة والمعلوميّة، لأنّهما هما الوصفان الحاصلان من نسبة العالم إلى المعلوم. وأمّا العلم في هذا المقام فهو كيف نفسانيّ على المشهور وجوهر مجرّد عند المصنّفﷺ؛ إذ الكلام إنّما هو في العلم الحصوليّ، حيث إنّه هو الذي يتصوّر فيه انفكاك العلم عن المعلوم، وأمّا العلم الحضوريّ فالعلم فيه عين المعلوم، ولا يعقل انفكاك عين الشيء عنه.

وعلى هذا فلا محلّ للجواب الثاني الذي ذكره المصنّفﷺ عن هذا النقض.

٢٥ـ قوله ﷺ: «وأجيب أمّا عن أوّل النقضين فبأنّ معيّة أجزاء الزمان ليست آنيّة»

والحاصل: أنّ المتضائفين وإن كانا معاً، إلاّ أنّ معيّتهما تختلف باختلافهما، فالعلّة والمعلول متضائفان متكافئان، ولكنّ العلّة متقدّمة في الوجود على المعلول. والمتقدّم والمتأخّر في الزمان متضائفان متكافئان، فلولا أن يكون هناك متقدّم لم يمكن أن يوجد متأخّر وبالعكس، إلاّ أنّ تكافؤهما هو تحقّقهما في العين، وإن كان التقدّم والتأخّر يستلزم عدم تحقّقهما في آنٍ واحد.

وإن شئت فقل: ما ذكرنا من حكم المتضائفين هو أنّهما متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلاً. ولم نذكر أنّهما متكافئان رتبةً وزماناً. فلاموقع للنقض بالمتقدّم والمتأخّر من أجزاء الزمان، بعد كونهما متكافئين وجوداً وعدماً، فإنّ اليوم متقدّم على الغد إن وجد بعده. يشهد لذلك أنّه لو لم يوجد الغد وهو المتأخّر لم يكن اليوم موصوفاً بالتقدّم. هذا.

ولكن يبدو أنّ الأولى هو أن يقال: إنّ المتقدّم والمتأخّر في أجزاء الزمان ليس بحقيقيّ، لأنّ الإضافة هي الهيأة الحاصلة من النسبة، والنسبة تحتاج إلى طرفين تقوم بهما، والزمان في وجوده الخارجيّ وجود واحد متّصل سيّال، وإنّما الوهم هو الذي يقسّمه إلى أجزاء، فالأجزاء إنّما توجد في اعتبار الذهن، فإضافة التقدّم والتأخّر لاتتحقّق إلاّ في اعتبار الذهن. وفي هذا الاعتبار ـ الذي يكون المتقدّم والمتأخّر فيه متكافئين ـ لايكون وجود أحدهما ملازماً لعدم الآخر.

ﷺ

الجزآن موجودين في آن واحد ـ بل معيّتها اتّصالها في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ الذي معيّتها فيه عين التقدّم والتأخّر فيه، كما أنّ وحدة العدد عين كثرته.

و أمّا عن النقض الثاني، فبأنّ الإضافة إنّما هي بين العلم و بين الصورة الحاضرة من المعلوم عندالعالم، و هوالمعلوم بالذات، دون المعلوم بالعرض الذي هو عين خارجيّ؛ والأُمور المستقبلة حاضرة بصورتها المعلومة بالذات عندالعالم، و إن كانت غائبة بعينها الخارجيّة المعلومة بالعرض. على أنّ الحقّ أنّ العلم عين المعلوم[٢٦]، كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول.[٢٧]

قوله ﷺ: «أُجيب أمّا عن أوّل النقيضين»

المجيب هو صدر المتألّهين ﷺ: حيث أجاب عن أوّل النقضين في الأسفار ج ٤، ص ٢٠٢ و ج ٣، ص ٢٦٨، و عن ثانيهما في ج ٤، ص ١٩٤.

٢٦ـ قوله ﷺ: *«على أنّ الحقّ أنّ العلم عين المعلوم»*

فلا تضايف بينهما حقيقة؛ لأنّ الإضافة إنّما هي الهيأة المتكرّرة الحاصلة من نسبة، وهذه النسبة لمّا كانت نسبة مقوليّة لاتوجد إلاّ بين طرفين. وإذ لاتعدّد حقيقة فلا نسبة حقيقة، وحيث لانسبة حقيقة فلايعقل وجود إضافة حقيقيّة.

فما يتصوّر من الإضافة بين العلم والمعلوم إنّما هي إضافة اعتباريّة، توجد في اعتبار العقل عندما يحلّل العقل الأمر الواحد إلى علم ومعلوم.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ١٩٥ في هذا المقام: «وعن الثاني: أنّ الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود والماهيّة الموجودة به بالذات، أمر اعتباريّ حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متّحدين بالذات، فكما أنّ الموجود في الخارج أمر واحد إذا حلّله العقل إلى ماهيّة ووجود عرضت لهما إضافة الوجود وذي الوجود، فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهنيّ، إذا حلّله العقل إلى ماهيّة ووجود ذهنيّ عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم، إذ العلم نفس وجود الشيء مجرّداً عن المادّة ولواحقها.» انتهى.

٢٧ـ قوله ﷺ: *«كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول»*

في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

وكما يتكافأ المضافان و جوداً و عدماً، و قوّة و فعلاً، كذلك يتكافئان عموماً و خصوصاً[٢٨]، فالأُبوّة العامّة تضايف البنوّة العامّة، والأُبوّة الشخصيّة تضايف البنوّة الشخصيّة.

و من خواصّ الإضافة أنّها تعرض جميع المقولات، حتّى نفسها. فـفي الجـوهر كالأب والابن. و في الكمّ المتّصل كالعظيم والصغير. و في الكمّ المـنفصل كـالكثير والقليل. و في الكيف كالأحرّ والأبرد. و في الإضافة كالأقرب والأبعد. و في الأين كالعالي والسافل. و في المتىٰ كالأقدم والأحدث. و في الوضع كـالأشدّ انـتصاباً و انحناءً.[٢٩] و في الجدة كالأكسى والأعرى.[٣٠] و في أن يفعل كالأقطع والأصرم.[٣١] و في أن ينفعل كالأشدّ تسخّناً والأضعف.[٣٢]

٢٨ـ قوله ﷺ: *«كذلک يتكافئان عموماً وخصوصاً»*

لايخفى عليک: أنّه مساوق لما جاء في بداية الحكمة والأسـفار وغـيرهما، مـن أنّـهما متكافئان ذهناً وخارجاً؛ فإنّ العموم والكلّيّة صفة الوجود الذهنيّ، والشخصيّة ـ وهي الجزئيّة ـ نعت الوجود الخارجيّ.

٢٩ـ قوله ﷺ: *«في الوضع كالأشدّ انتصاباً وانحناءً»*

فالجذع الذي له انحناء يسير، أشدّ انتصاباً من الذي له انحناء كـثير. وهـو أشـدّ انـحناء منه.

٣٠ـ قوله ﷺ: *«في الجدة كالأكسى والأعرى»*

فمن لبس القميص والقباء أكسى ممّن لبس القميص فقط. والأعرى بالعكس.

٣١ـ قوله ﷺ: *«في أن يفعل كالأقطع والأصرم»*

هما بمعنى واحد. والأولى أن يبدل أحدهما بالأفلّ أو الأكلّ.

٣٢ـ قوله ﷺ: *«في أن ينفعل كالأشدّ تسخّناً والأضعف»*

فالنحاس أشدّ تسخّنا من الخشب. والخشب أضعف منه.

البحث الخامس:

تنقسم الإضافة إلى: متشاكلة الأطراف[٣٣]، و هي التي لا اختلاف بين أطرافها[٣٤]، كالقريب والقريب، والأخ والأخ، والجار والجار، و: مختلفة الأطراف، كالأب والابن، والعالي والسافل.

و تنقسم أيضاً إلى ما هو خارجيّ[٣٥]، كالأب والابن، و ما هو ذهنيّ، كالكلّيّ والفرد[٣٦]، والأعمّ والأخصّ.

٣٣ـ قوله ﷺ: «تنقسم الإضافة إلى متشاكلة الأطراف»

هذا التعبير من فروع القول بأنّ الإضافة هي نفس النسبة؛ فإنّ النسبة هي التي لها أطراف. وأمّا على الحقّ من كون الإضافة هي الهيأة الحاصلة من النسبة، فلابدّ أن ينقسم المضافان إلى متشاكلين ومختلفين.

٣٤ـ قوله ﷺ: «وهي التي لااختلاف بين أطرافها»

فالإضافة في الطرفين فردان من نوع واحد؛ فأُخوّة هذا الأخ فرد من الأُخوّة، وأُخوّة ذاك فرد آخر منها. وهذا بخلاف مختلفة الأطراف حيث إنّ الإضافة في كلّ من الطرفين نوع مباين لما في الطرف الآخر، فالأُبوّة مثلاً نوع من الإضافة مباين للبنوّة.

وبعبارة أُخرى: الإضافتان في القسم الأوّل متماثلتان، بخلافهما في القسم الثاني.

٣٥ـ قوله ﷺ: «تنقسم أيضاً إلى ما هو خارجيّ»

لمّا كانت الإضافة موجودة بوجود موضوعها، فإذا كان موضوعها موجوداً في الخارج كانت الإضافة خارجيّة موجودة في الخارج، وإذا كان أمراً ذهنيّاً كانت الإضافة أيضاً ذهنيّة.

٣٦ـ قوله ﷺ: «كالكلّيّ والفرد»

فالكلّيّة وهي قبول الانطباق على كثيرين من صفات المفهوم والوجود الذهنيّ، كمامرّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، ومضايفها وهي الفرديّة أيضاً كذلك، حيث قدمرّ في ذلك الفصل أنّ معنى صدق الماهيّة وحملها على أفرادها أنّ الماهيّة التي في الذهن كلّما ورد فيه فرد من أفرادها وعرض عليها اتّحدت معه وكانت هي هو.

فالفرديّة والكلّيّة من صفات المفهوم وهو الوجود الذهنيّ، فهما ذهنيّتان.

وقد تبيّن بما ذكرنا أنّ الفرديّة غير الجزئيّة وهي الشخصيّة، وأن الفرديّة عبارة عن اندراج أمر تحت أمر آخر يصدق ويطلق عليه، ولا يلزمها الجزئيّة، بل لايمكن أن يكون الفرد جزئيّاً؛ لأنّ المفهوم من حيث إنّه مفهوم كلّيّ كيفما فرض.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ الفرد كما يطلق على المندرج تحت كلّيّ، وهو الذي يكون مضايفاً للكلّيّ، يطلق على الجزئيّ، وهو الشخص الخارجيّ، ومنه قولنا: إنّ الطبيعيّ موجود بوجود أفراده.

الفصل السابع عشر
في الأين، و فيه أبحاث

البحث الأوّل:

الأين هيأة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان. والمكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهيّ الثبوت، فهو الذي[1] يصحّ أن ينتقل الجسم عنه، و إليه، و أن يسكن فيه؛ و أن يكون ذا وضع، أي مشاراً إليه بأنّه هنا أو هناك؛ و أن يكون مقدّراً له نصف و ثلث و ربع؛ و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه.[2] قال صدرالمتألّهين ﷺ: «هذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون، لئلاّ يكون النزاع لفظيّاً». (ج ٤، ص ٣٩)

١ـ قوله ﷺ: *«فهو الذي»*

الفاء للسببيّة.

٢ـ قوله ﷺ: *«أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه»*

وهو المعبّر عنه بتداخل الأجسام. ووجه امتناعه أنّه مستلزم لكون شيئين شيئاً واحداً، وذلك يؤدّي إلى التناقض؛ فإنّ مقتضى كونهما جسمين تغايرهما وتمايزهما، ومقتضى كونهما في مكان واحد عدم تغايرهما وعدم تمايزهما.

ولا يخفى عليك: أنّ المراد بالمكان هنا هو المكان الحقيقيّ، وهو المكان الخاصّ للشيء الذي لايسع معه غيره.

وقد اختلفوا في حقيقته على أقوال خمسة:

أحدها: أنّه هيولى الجسم.[٣]

والثاني: أنّه الصورة[٤]

والثالث: أنّه سطح من جسم يلاقي المتمكّن[٥]، سواء كان حاوياً أو محويّاً له.

٣ـ قوله ﷺ: «*أنّه هيولى الجسم*»

فهم لمّا رأوا أنّهم يستدلّون على وجود المكان بوجود التعاقب ـ حيث يقولون: إنّا نشاهد هذا الجسم يكون حاضراً، ثمّ نراه غائباً، ونرى جسماً آخر حضر حيث هو. مثلاً قد كانت جرّة فيها ماء ثمّ يحصل بعد ذلك فيها هواء أو دهن، والبديهة تشهد أنّ هذا المعاقب عاقب ذلك وخَلَفه في أمر كان لذلك الشيء أوّلاً، وكان الأوّل مختصّاً به، والآن قد فاته، وذلك الأمر لم يكن كيفاً ولا كمّاً في ذات أحدهما ولا جوهراً ـ دعاهم ذلك إلى أن يعتقدوا بأنّ المكان هو الهيولى، لما أنّ الهيولى أمر يتعاقب عليه الصور. قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء ج ١، ص ١٥، ط. مصر: «فمنهم من زعم أنّ المكان هو الهيولى. وكيف لا والهيولى قابل للتعاقب؟!» انتهى.

لكن لايخفى ما فيه: فإنّه استنتاج من الشكل الثاني مع عدم اختلاف المقدّمتين في الكيف. هذا مضافاً إلى أنّ تعاقب الصور على الهيولى مغاير لتعاقب الأجسام على المكان؛ حيث إنّ الثاني بالانتقال والأوّل بالزوال، فلم يتكرّر الأوسط. وبعبارة أُخرى: المكان يتعاقب عليه الأجسام، والهيولى تتعاقب عليها الصور، فلم يتكرّر الأوسط.

٤ـ قوله ﷺ: «*أنّه الصورة*»

واستدلّوا لذلك بأنّ الصورة حاوية للهيولى، والمكان حاو محدّد للمتمكّن، فالصورة هي المكان. قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء ج ١، ص ١١٥، ط. مصر: «ومنهم من زعم أنّ المكان هو الصورة. وكيف لا وهو أوّل حاوٍ محدّد.» انتهى.

ويردّه: أنّ الاستدلال من الشكل الثاني المؤلّف من موجبتين، وهو عقيم. هذا مضافاً إلى عدم تكرّر الأوسط؛ لأنّ الصورة حاوية محدّدة للهيولى، والمكان حاوٍ محدّد للأجسام.

٥ـ قوله ﷺ: «*أنّه سطح من جسم يلاقي المتمكّن*»

والرابع: أنّه السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحويّ؛ و هو قول المعلّم الأوّل و تبعه الشيخان: الفارابي و ابن سينا.

والخامس: أنّه بُعدٌ يساوي أقطار الجسم المتمكّن، فيكون بُعداً جوهريّاً مجـرّداً عن المادّة[٦]؛ و هو قـول أفـلاطون والرواقـيّين، و اخـتاره المحـقّق الطـوسيّ ﵀، و صدر المتألّهين. فهذه أقوال خمسة.

سادسها: قول بعضهم بإنكار المكان. و إذ كانت الأمارات الأربع المذكورة آنفاً بديهيّة لا يرتاب فيها، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع[٧]،

وعليه فيكون السطح الباطن من القلنسوة مكاناً للرأس، والسطح الظاهر من الرأس مكاناً للقلنسوة.

٦ـ قوله ﵀: «*فيكون بُعداً جوهريّاً مجرّداً عن المادّة*»

عدّه جوهريّاً يحتمل أن يكون للدلالة على كونه ذا أبعاد ثلاثة، فإنّ البُعد الجوهريّ هو الممتدّ في جهاته الثلاث؛ وأمّا البُعد العرضيّ، فكما يمكن أن يكون ذا أبعاد ثلاثة، يمكن أن يكون ذا بُعدين كالسطح، أو ذابُعد واحد كالخطّ. ويحتمل أن يكون للدلالة على كونه موجوداً لافي موضوع. وعلى الأوّل فيمكن أن يكون المراد من المجرّد معناه اللغويّ، بأن يراد منه ما هو المعرّى في تحليل العقل عن المتمكّن، فيكون المراد من المكان هو الفضاء الذي يلاحظ مجرّداً عن الجسم، فيحكم بامتلائه بالجسم أو فراغه منه. وأمّا على الثاني فيراد من المجرّد معناه المصطلح المقابل للمادّي. ولايخفى: أنّ المصنّف﵀ حمل المجرّد في كلامهم على المعنى الثاني.

٧ـ قوله ﵀: «*فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع*»

أي: يرجعوا الأين إلى الوضع، كما مال إليه المصنّف نفسه﵀ في الفصل العاشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة، حيث قال: «لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضرب من الوضع.» انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّه يرجع إلى نوع من الوضع بمعنى جزء المقولة أعني الهيأة الحاصلة

فغيرها[٨] من الجوهر و سائر الأعراض لاينطبق عليه البتّة. لكن يرد عليه[٩] أنّ الجسم ربما ينتقل من مكان إلى مكان مع عدم التغيّر في جوهره و سائر أعراضه غيرالأين، و ربما يعرضه التغيّر فيه مع عدم الانتقال[١٠]،

للجسم من نسبة مجموعه إلى الخارج.

ثمّ لايخفى أيضاً: أنّ المصنّف‏ﷺ أراد من العبارة ما هو ظاهرها من رجوع الضمير إلى المكان، كما يشهد له قوله‏ﷺ الآتي: «فالمكان غير الجميع حتّى الوضع.» انتهى. إلاّ أنّه لابدّ أن يؤوّل بما فسّرناه به. ويشهد لنا التعبير بالأين في قوله‏ﷺ: «وسائر أعراضه غير الأين.» انتهى.

٨ـ قوله ﷺ: «فغيرها»

أي: فإنّ غيرها. فالفاء للسببيّة.

٩ـ قوله ﷺ: «لكن يرد عليه»

فإنّه إذا فرض أنّ لمجموع عالم المادّة حركة في الأين، من غير تغيّر في أجزائها ووضعها، بأن ينتقل على ما هو عليه من فضاء إلى فضاء آخر مفروض، فإنّه يكون عند ذاك للعالم حركة في الأين دون سائر الأعراض.

نعم! إمكان هذه الحركة متفرّع على إمكان الخلاء. ويبدو أنّ الحقّ مع المنكرين لاستحالة الخلاء، وأنّ جميع ما ذكر لإثبات استحالته قابل للمناقشة.

وبما ذكرنا يظهر أنّ المثال المذكور لايتمّ على رأي المصنّف‏ﷺ، حيث إنّه يعتقد باستحالة الخلاء، كما مرّ في الفصل العاشر من هذه المرحلة؛ ولذلک قد يتصدّى للتمثيل بما إذا كان زيد مثلاً مستلقياً على الأرض رجلاه إلى القبلة ورأسه إلى خلافها، ثمّ سحب على الأرض من غير أن يغيّر وضعه عمّا كان عليه، بأن تبقى نسبة أجزائه بعضها إلى البعض والمجموع إلى الخارج على ما كانت عليه.

لكن لايخفى ما فيه: فإنّه وإن لم يتغيّر وضعه الكلّيّ، إلاّ أنّه تغيّر وضعه الشخصيّ فإنّه كان نسبته إلى بعض نقاط الأرض بكونها تحته وبالانتقال خرجت عن كونها تحته، وهكذا، فتغيّرت نسبة مجموعه إلى الخارج.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المعتبر في الوضع النسبة الكلّيّة لاالشخصيّة. فتأمّل.

١٠ـ قوله ﷺ: «ربما يعرضه التغيّر فيه مع عدم الانتقال»

فالمكان غيرالجميع حتّى الوضع.[11]

والقول بأنّه الهيولى أو الصورة لاتنطبق عليه الأمارات السابقة؛ فإنّ المكان يطلب بالحركة و يترك بالحركة، والهيولى و كذا الصورة، لاتطلبان بالحركة[12]، ولا تتركان بالحركة. و أيضاً المركّب ينسب إلى الهيولى، فيقال: باب خشبيّ أو من

أي: ربما يعرضه التغيّر في الوضع مع عدم الحركة الأينيّة؛ فإنّ الانتقال والنقلة عندهم هي الحركة الأينيّة.

مثاله: ما إذا تحرّكت الكرة على محورها، فإنّ وضعها يتغيّر، ولذا يسمّون هذه الحركة بالحركة الوضعيّة، مع أنّها باقية في مكانها لم تنتقل عنه. وإنّما سمّوا هذه الحركة بالوضعيّة، لأنّ الوضع هو الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج، ويكفي في تغيّره تغيّر بعض هذه النسب.

١١ـ قوله ﷺ: *«فالمكان غير الجميع حتّى الوضع»*

أي: فالأين غير الجميع. كما لايخفى.

١٢ـ قوله ﷺ: *«والهيولى وكذا الصورة، لاتطلبان بالحركة»*

فإنّ لازم طلب الصورة الهيولى بالحركة انتقال الصورة من هيولى إلى هيولى اُخرى، وهو محال لوجهين:

الأوّل: أنّ الصورة شريكة العلّة للهيولى، توجد الهيولى بوجودها وتنعدم بانعدامها، فلايمكن أن تكون الهيولى التي هذا شأنها موجودة قبل الصورة، حتّى تنتقل الصورة إليها.

الثاني: أنّ الصورة موجودة لغيرها، فلايمكنها أن تنتقل من هيولى إلى اُخرى؛ لأنّه يستلزم صيرورتها موجودة لنفسها حين الانتقال آناً مّا وهي موجودة لغيرها، وهو الانقلاب المحال.

ولازم طلب الهيولى الصورة بالحركة انتقال الهيولى من صورة إلى صورة اُخرى، وهو محال لوجهين:

الأوّل: أنّها قوّة محضة لافعليّة لها، فإنّ الانتقال يقتضي صيرورتها ذات فعليّة ولو آناً مّا.

الثاني: أنّها معلولة للصورة موجودة بها، فليس لها أن تنتقل من الصورة إلى صورة اُخرى؛ لاستلزام ذلک أن تستقلّ في وجودها.

حديد، ولا ينسب إلى المكان.

فالمعتمد هوالقول بالسطح، أو البُعد الجوهريّ المجرّد عن المادّة. وللفريقين احتجاجات و مشاجرات طويلة، مذكورة في المطوّلات.

و من أقوى مايورد على القول بالسطح[۱۳]، أنّ لازمه كون الشيء ساكناً و متحرّكاً في زمان واحد؛ فالطير الواقف في الهواء، والسمك الواقف في الماء، عند مايجري الهواء والماء عليهما، يجب أن يكونا متحرّكين؛ لتبدّل السطح المحيط بهما، من الهواء والماء، و هما ساكنان بالضرورة. و أيضاً المكان متّصف بالفراغ والامتلاء، و ذلك نعت البُعد[۱۴]، لانعت السطح.

ومن أقوى مايورد على القول بالبُعد الجوهريّ المجرّد، أنّ لازمه تداخل المقدارين، و هو محال؛ فإنّ فيه حلول الجسم، بمقداره الشخصيّ الذاهب في الأقطار الثلاثة، في المكان، الذي هو مقدار شخصيّ يساويه، و رجوعهما مقداراً شخصيّاً واحداً، ولا ريب في امتناعه. اللّهمّ إلّا أن يمنع ذلك[۱۵] بأنّ من الجائز أن يكون المانع

۱۳ـقوله ﷺ: *«من أقوى ما يورد على القول بالسطح»*

سواء في ذلک القولان الثالث والرابع؛ لوروده على كلا القولين.

۱٤ـقوله ﷺ: *«وذلک نعت البُعد»*

اللام للعهد، أي البُعد الذي يساوي أقطار الجسم المتمكّن، وهو البُعد الممتدّ في الجهات الثلاث؛ وإلاّ فالسطح أيضاً بُعد.

۱٥ـقوله ﷺ: *«اللّهمّ إلاّ أن يمنع ذلک»*

أي: يمنع امتناع تداخل المقدارين مطلقاً وفي جميع الموارد، بل يخصّ بما إذا كانا في جسمين طبيعيّين.

ولا يخفى: أنّه يستظهر من كلامه ﷺ هذا أنّه يذهب إلى القول الخامس في المكان.

ويبدو أنّ الصحيح في حقيقة المكان، هو أن يقال: إنّه الفضاء الذي يشغله الجسم ويحلّ فيه.

هوالهيولى مع المقدار[۱۶]، أو الصورة مع المقدار[۱۷]، أو هما معه.

البحث الثاني:

قد عرفت أنّ الأين هيأة حاصلة للشيء من نسبته إلى المكان. والكلام في كونه هيأة حاصلة من النسبة، لانفس وجود النسبة، نظير ماتقدّم في الإضافة[۱۸].

البحث الثالث:

قد يقسم الأين إلى أوّل حقيقيّ، و ثان غير حقيقيّ. فالأوّل كون الشيء في مكانه الخاصّ به، الذي لايسع غيره معه[۱۹]، ككون الماء في الكوز.[۲۰] والثاني نظير قـولنا:

۱۶ـ قوله ﷺ: *«من الجائز أن يكون المانع هو الهيولى مع المقدار»*

فإنّ المانع من تداخل المقدارين هو لزوم وحدة الكثير، وهو إنّما يلزم لو كان المقداران حالّين في جسمين، والجسم مركّب من الهيولى والصورة؛ فالمانع هو الهيولى مع المقدار، أو الصورة مع المقدار، أو كليهما معه؛ وأمّا فيما إذا كان أحد المقدارين مجرّداً فتداخلهما ليس بمستحيل، لأنّ كلاً من المقدارين باقٍ بشخصه، فلا المجرّد يصير مادّيّاً، ولا المادّيّ يـصير مجرّداً. فهو نظير البدن والروح حيث يتداخلان من غير أن يزول شخصيّة كلّ منهما ويصيرا شخصاً واحداً.

۱۷ـ قوله ﷺ: *«أو الصورة مع المقدار»*

يعني الصورة الجسميّة مع تعيّنها الذي هو الحجم.

۱۸ـ قوله ﷺ: *«نظير ما تقدّم في الإضافة»*

في البحث الأوّل من الفصل السادس عشر.

۱۹ـ قوله ﷺ: *«الذي لا يسع غيره معه»*

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «لايسعه فيه غيره معه»

۲۰ـ قوله ﷺ: *«ككون الماء في الكوز»*

فيما إذا كان الكوز ممتلئاً بالماء.

فلان في البيت، فليس البيت مشغولاً به وحده، بل يسعه و غيره؛ و أبعد منه كونه في الدار، ثمّ في البلد، و هكذا. والتقسيم غير حقيقيّ، والمقسم هوالأين بحسب توسّع العرف العامّ.

ويقرب منه[٢١] تقسيمه إلى: أين جنسيٍّ، و هوالكون في المكان؛ و: أين نوعيٍّ، كالكون في الهواء؛ و: أينٍ شخصيٍّ، ككون هذاالشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقيّ.

٢١ـ قوله ﷺ: «يقرب منه»

فإنّ الأين الشخصيّ هو الأين الأوّل الحقيقيّ، وكلّ من الأين النوعيّ والجنسيّ أين ثانٍ غير حقيقيّ.

الفصل الثامن عشر
في المتى

و هو الهيأة الحاصلة للشيء من نسبته إلى الزمان.[1]

سيأتي إن شاء الله[2] أنّ لكلّ حركة، بما لها من الوجود السيّال التدريجيّ[3]، مقداراً

١ـ **قوله ﷺ: *«هو الهيأة الحاصلة للشيء من نسبته إلى الزمان»***

ونسبة الشيء إلى الزمان، أعمّ من كونه في نفس الزمان، أو في طرف الزمان. ولذا تنقسم الحوادث الزمانيّة إلى تدريجيّة ودفعيّة، كما سيصرّح المصنّف ﷺ بذلك في هذا الفصل.

ولأجل ذلك عرّف صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢١٩ المتى بقوله: وهو كون الشيء في زمان واحد، أو في حدّ منه. وعلّل ذلك بأنّ كثيراً من الأشياء يقع في طرف الزمان، ولا يقع في الزمان، مع أنّه يسأل عنها بمتى، كالوصولات والمماسّات.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ المراد بالزمان هو الزمان العامّ، كما سيتّضح ذلك من تصريحاتهم. وهذا الزمان تكون للأشياء المادّيّة نسبة حقيقيّة إليه. وأمّا زمان كلّ حركة بالنسبة إلى نفسها فهو موجود بعين وجودها، فلانسبة حقيقيّة بينه وبين تلك الحركة، إذ لامعنى لنسبة الشيء إلى نفسه. وما قد يعبّر من النسبة فإنّما هو باعتبار أنّ العقل في تحليلاته يعتبر الزمان منفكّاً عن الحركة.

٢ـ **قوله ﷺ: *«سيأتي إن شاء الله»***

في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

٣ـ **قوله ﷺ: *«بما لها من الوجود السيّال التدريجيّ»***

ذكر هذه الجملة للإشارة إلى البرهان الذي يستدلّ به على وجود الزمان.

غير قارّ، يخصّها، و يغاير ما لغيرها من الامتداد غير القارّ[٤]؛ فلكلّ حركة خاصّة واحدة بالعدد، زمان خاصّ واحد بالعدد؛ غير أنّ بعض هذه الأزمنة يقبل الانطباق على بعض. والزمان العامّ المستمرّ الذي نقدّر به الحركات، زمان الحركة اليوميّة، المأخوذ مقياساً، نقيس به الأزمنة والحركات، فيتعيّن بـه نسب بـعضها إلى بـعض بالتقدّم والتأخّر، والطول والقصر. و للحوادث بحسب ما لها من النسبة إلى الزمان[٥]، هيأة حاصلة لها هي المتى.

٤ـ قوله ﴿ره﴾: *«يغاير ما لغيرها من الامتداد غير القارّ»*

أي: يغاير بالشخص، وإن أمكن كونهما واحداً بالنوع. يدلّ على ذلك قـوله﴿ره﴾: «فـلكلّ حركة خاصّة واحدة بالعدد زمان خاصّ واحد بالعدد.» انتهى. فإنّ الواحد بالعدد هو الواحد بالخصوص وبالشخص.

قوله ﴿ره﴾: «ما لغيرها من الامتداد غير القارّ»

أي: من المقدار غير القارّ. فالمراد من الامتداد هو الامتداد المتعيّن بذاته، وهو المقدار، كما لايخفى.

٥ـ قوله ﴿ره﴾: *«للحوادث بحسب ما لها من النسبة إلى الزمان»*

اللام في الزمان للعهد الذكري، أي إلى الزمان العامّ المستمرّ الذي نـقدّر بـه الحـركات. فالمراد من الزمان في تعريف المتى هو الزمان العامّ، لامطلق الزمان الشامل للزمان الخاصّ بكلّ حركة.

قال صدرالمتألّهين﴿ره﴾ في الأسفار ج ٤، ص ٢٢٠: «واعلم أنّ من اقتصر في تعريف الزمان على أنّه مقدار الحركة من جهة التقدّم والتأخّر، فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كلّ حركة في العالم العنصريّ أيضاً زماناً بنفسه، فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر، وهو أن يؤخذ في الحدّ مقدار حركة الفلك، أو حركة لاتنقطع، أو أظهر الحركات، أو أسرعها، أو أشدّها.» انتهى.

وقوله﴿ره﴾: «وهو أن يؤخذ في الحدّ». يراد به أنّه لابدّ من أن يبدّل في التعريف قولنا «مقدار الحركة» بقولنا «مقدار حركة الفلك أو ...».

ويقرب الكلام في المتى من الكلام في الأين، فهناك متى يخصّ الحركة لايسع معها غيرها[٦]، و هو المتى الأوّل الحقيقيّ، و منه ما يعمّها و غيرها، ككون هذه الحركة الواقعة في ساعة كذا، في يوم كذا،[٧] أو في شهر كذا، أو في سنة كذا، أو في قرن كذا، و هكذا. والفرق بين الأين والمتىٰ في هذا الباب[٨]: أنّ الزّمان الخاصّ الواحد يشترك فيه كثيرون[٩]، بانطباقها عليه؛ بخلاف الأين الخاصّ الواحد، فلا يسع إلّا جسماً واحداً.

٦ـ قوله ﷺ: «*فهناك متى يخصّ الحركة لايسع معها غيرها*»

أي: يطابقها ولايفضل عنها. وإلاّ فسيصرّح ﷺ بأنّ الزمان الخاصّ الواحد يشترک فيه كثيرون. قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢١٩: «فمنه ما هو متى حقيقيّ، وهو كون الشيء له زمان مطابق له، لايفضل عنه.» انتهى. وذلک لأنّه قدمرّ آنفاً أنّ المراد من الزمان في تعريف المتى هو الزمان العامّ.

٧ـ قوله ﷺ: «*ككون هذه الحركة الواقعة في ساعة كذا في يوم كذا*»

في جميع النسخ: «أو في يوم كذا» والظاهر زيادة لفظة «أو»، كما لايخفى. وكما يدلّ عليه ما في الأسفار ج ٤، ص ٢١٩ في هذا المقام، من قوله: «وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلاً في أوّل اليوم، أو في الشهر، أو في السنة، أو في القرن أو في زمان الإسلام.» انتهى.

٨ـ قوله ﷺ: «*الفرق بين الأين والمتى في هذا الباب*»

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢١٩ بعد حكاية هذا الفرق:

«هكذا قيل. وليس بسديد، فإنّ عدم الشركة في المكان الحقيقيّ إنّما يصحّ القول به مع وحدة الزمان حقيقة. فكذلک مع وحدة المكان حقيقة لايمكن الشركة في الزمان الحقيقيّ. فكما أنّ لكلّ متمكّن أيناً يخصّه، فكذلک لكلّ حادث متى يخصّه ولايكون مشتركا بينه وبين غيره. ولذا قيل: لكلّ من الزمان والمكان أُسوة بالآخر.» انتهى. هذا.

قوله ﷺ: «في هذا الباب»

أي: باب التقسيم إلى الأوّل والثاني.

٩ـ قوله ﷺ: «*أنّ الزمان الخاصّ الواحد يشترک فيه كثيرون*»

وينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانيّة[١٠]، فمنها ما هي تدريجيّ الوجود[١١] ينطبق على الزمان نفسه، و منها ما هي آنيّ الوجود ينتسب إلى طرف الزمان[١٢]، كالوصولات، والمماسّات، والانفصالات.

وينقسم أيضاً ـ كما قيل[١٣] ـ إلى ما بالذات و ما بالعرض؛ فما بالذات متى

والسرّ في ذلك أنّ الزمان في تعريف المتى هو الزمان العامّ، وهذا بخلاف المكان في تعريف الأين.

١٠ـ قوله ﷺ: «*ينقسم المتى نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانيّة*»

ولأجل أنّ النسبة إلى الزمان في تعريف المتى أعمّ من النسبة إلى الزمان مباشرة، قال الشيخ في تعريف المتى: «إنّه نسبة مّا للشي إلى الزمان، وهو كونه في نفسه أو في طرفه.» انتهى. وقال في التحصيل، ص ٤١٤: «وأمّا المتى فهو كون الشيء في الزمان أو في الآن.» انتهى. ومثله في الأسفار ج ٤، ص ٢١٩.

قوله ﷺ: «الحوادث الزمانيّة»

المراد من الحوادث الزمانيّة، مطلق الحوادث التي لها نسبة إلى الزمان، سواء كانت منتسبة إليه مباشرة أم كانت منتسبة إلى الآن الذي هو طرف الزمان، من جهة أنّ الآن منتسب إلى الزمان بكونه طرفه، فإذا كانت الحادثة منتسبة إلى الآن كانت منتسبة إلى الزمان بتوسّط الآن.

ولأجل هذا العموم صحّ تقسيم الحوادث الزمانيّة إلى ما هو تدريجيّ الوجود، وإلى ما هو آنيّ الوجود.

١١ـ قوله ﷺ: «*فمنها ما هي تدريجيّ الوجود*»

الفاء للتعليل. والضمير يرجع إلى الحوادث الزمانيّة.

١٢ـ قوله ﷺ: «*منها ما هي آنيّ الوجود ينتسب إلى طرف الزمان*»

وطرف الزمان منتسب إلى الزمان، والمنتسب إلى المنتسب منتسب.

١٣ـ قوله ﷺ: «*ينقسم أيضاً ـ كما قيل ـ*»

القائل هم المشّاؤون المنكرون للحركة الجوهريّة. وهذا التقسيم باطل عند المصنّف ﷺ ببطلان مبناه، ولذا نسبه إلى غيره تمريضاً له، كما سيشير إليه بقوله: «وهذا مبنيّ على منع الحركة الجوهريّة.» انتهى. وسيأتي ما فيه.

الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها[١٤]؛ و ما بالعرض متى المتحرّكات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها[١٥]، و أمّا بحسب جوهر ذاتها فلا متى لها. و هذا مبنيّ على منع الحركة الجوهريّة[١٦]، و أمّا على القول بها ـ كما سيأتي إن شاء اللّٰه[١٧] ـ فلا فرق بين الحركة والمتحرّك في ذلك.[١٨]

١٤ـ قوله ﷺ: *«فما بالذات متى الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها»*

أي: على الزمان العامّ. كما هو المراد من الزمان في «متى»، وقد مرّ آنفاً.

١٥ـ قوله ﷺ: *«ما بالعرض متى المتحرّكات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها»*

المتحرّك، وهو الذي يسمّى موضوع الحركة، هو الشيء الذي يخرج من القوّة إلى الفعل. قالوا: «ويجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجري وتتجدّد عليه الحركة، وإلاّ كان ما بالقوّة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقّق الحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً.» انتهى. وإذا كان ثابتاً فلاامتداد سيّال له، فلايمكن أن يعرضه الزمان الذي هو كمّ متّصل غير قارّ. فالجوهر الجسمانيّ الذي هو موضوع الحركات لا زمان له؛ ولكن لمّا كان بعض من أعراضه سيّالاً وحركة وبالتالي ذا زمان، والعرض متّحد بالجسم نوع اتّحاد، يسند إليه الزمان ويصير ذامتى، من جهة أنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر. فوجود العرض السيّال ـ وهي الحركة ـ واسطة في عروض المتى للمتحرّك أيضاً.

١٦ـ قوله ﷺ: *«هذا مبنيّ على منع الحركة الجوهريّة»*

أي: كون المتحرّك ذامتى بالعرض، وبالتالي انقسام المتى إلى ما بالذات وما بالعرض، مبنيّ على منع الحركة الجوهريّة.

١٧ـ قوله ﷺ: *«كما سيأتي إن شاء اللّٰه»*

في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

١٨ـ قوله ﷺ: *«فلافرق بين الحركة والمتحرّك في ذلك»*

فإنّ جميع ما في عالم المادّة من الجواهر و الأعراض متحرّكة، فلها زمان ومتى بالذات. ولا يبقى هناك مجال للمتى بالعرض. هذا.

و ينقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيهاالحركات.

وفيه أوّلاً: أنّه ينافي ما سيأتي منه في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة، من أنّ المتحرّك ـ الموضوع ـ في جميع الحركات هو المادّة، فالمادّة ثابتة ساكنة غير سيّالة، كما هو مقتضى كونها موضوعاً، وكما هو مقتضىٰ أدلّة الحركة الجوهريّة، حيث إنّها إنّما تثبت سيلان الصورة وحركتها.

وثانياً: أنّ ما بالعرض من المتى لم يكن يختصّ بالمتحرّكات؛ فإنّ النفس وسائر المجرّدات ينسب إليها المتى، مع كونها فاقدة للمادّة والقوّة عند المشّائين، فلايعقل في حقّها الخروج من القوّة إلى الفعل، وهي الحركة.

الفصل التاسع عشر
في الوضع

الوضع هوالهيأة الحاصلة للشيء من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج[1]، كهيأة القيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح.

وينقسم الوضع إلى: ما بالطبع، و: مالا بالطبع.[2] أمّا الذي بالطبع فكاستقرار الشجرة على أصلها و ساقها، والذي لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت.

و ينقسم إلى ما بالفعل، و: ما بالقوّة.

قيل[3]: الوضع ممّا يقع فيه التضادّ، والشدّة والضعف. أمّا التضادّ، فمثل كون

١ـ قوله ﷺ: *«من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض»*

هذا هو الصحيح ـ بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «من نسبة بعض أجزائه إلى بعض» ـ حيث إنّه يفيد نسبة جميع الأجزاء بعضها إلى بعض. وذلك لأنّ الوضع هيأة حاصلة للشيء من نسبة جميع الأجزاء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج. وقد مرّ نظيره في الفصل السادس عشر من هذه المرحلة.

٢ـ قوله ﷺ: *«ينقسم الوضع إلى: ما بالطبع، و مالا بالطبع»*

وما بالطبع هو الوضع الذي يكون الفاعل له فاقداً لعلم ذي دخل في فعله، أي يكون فاعلاً له بالطبع. ولمّا كان الفاعل لجميع أعراض الجسم هي صورته النوعيّة، فالوضع بالطبع هو الوضع الذي تقتضيه الطبيعة، أعني الصورة النوعيّة التي تفعل أفعالها على وتيرة واحدة من غير إرادة.

٣ـ قوله ﷺ: *«قيل»*

القائل هو صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢٢٢.

الإنسان رأسه إلى السماء و رجلاه إلى الأرض، مضادّاً لوضعه إذا كان معكوساً؛ والوضعان معنيان وجوديّان[٤]، متعاقبان على موضوع واحد، من غير أن يجتمعا فيه، و بينهما غاية الخلاف[٥]؛ وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح. و أمّا الشدّة، فكالأشدّ انتصاباً أو الأكثر انحناءً.

و في تصوير غاية الخلاف في الوضع خفاء، فليتأمّل.[٦]

٤ـ قوله ﷺ: «*الوضعان معنيان وجوديّان*»

قال في كشّاف اصطلاحات الفنون، ص ١٠٨٤ ما حاصله: أنّ للمعنى إطلاقات:

منها: ما يقصد بشيء. وإن شئت فقل: إنّه الموضوع له اللفظ من حيث إنّها تقصد من اللفظ الموضوع لها أو نحوه.

ومنها: ما قام بغيره. ويقابله العين.

ومنها: ما لايدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة. ويقابله العين أيضاً.

ومنها: المتجدّد. انتهى ما أردناه.

و لايخفى: أنّ المراد بالمعنى هنا هو المعنى الثاني.

٥ـ قوله ﷺ: «*بينهما غاية الخلاف*»

فإنّ الوضعين يبعد كلّ منهما عن الآخر مأة وثمانين درجة، هو مقدار زاويتين قائمتين، ولايتصوّر هناك بين شيئين اختلاف أكثر. وكذا بين الاستلقاء والانبطاح.

٦ـ قوله ﷺ: «*في تصوير غاية الخلاف في الوضع خفاء، فليتأمّل*»

وذلك لأنّ اختلاف الوضعين مائة وثمانين درجة إنّما كان بملاحظة نسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج. والوضع ليس هيأة حاصلة من هذه النسبة فقط، بل منها ومن نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ففي تصوير غاية الخلاف بين الوضعين خفاء، حيث إنّ غاية خلاف نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في وضع ونسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في وضع آخر لايخلو عن خفاء.

بل نقول: لايمكن تصوير غاية الخلاف في الوضع، فإنّ الجسم قابل للانقسام لاإلى نهاية، فكلّ وضع فرض مخالفاً لوضع آخر يمكن أن يفرض هناك وضع آخر أبعد، حيث إنّه إذا قسّم

ﻟ

تنبيه:

للوضع معنيان آخران غير المعنى المقوليّ:[٧]

أحدهما: كون الشيء قابلاً للإشارة الحسّيّة. والإشارة ـ كما نقل عن «الشفاء» ـ تعيين الجهة التي تخصّ الشيء من جهات هذا العالم. و عليه فكلّ جسم و جسمانيّ يقبل الوضع بهذا المعنى؛ فالنقطة ذات وضع، بخلاف الوحدة.[٨]

كلّ جزء وجعل كلّ منهما في موضع يخالف موضعه في الوضع المخالف كان الوضعان أبعد، ولاتقف التجزئة على حدّ.

٧ـ **قوله ﷺ: *«للوضع معنيان آخران غير المعنى المقوليّ»***

كان الأولى أن يذكر أيضاً الوضع بمعنى جزء المقولة، وهو قسمان:

الأوّل: الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض.

الثاني: الهيأة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج.

بل كلّ منهما معنى مستقلّ للوضع.

٨ـ **قوله ﷺ: *«فالنقطة ذات وضع، بخلاف الوحدة»***

فإنّ النقطة طرف الخطّ، والخطّ طرف السطح، والسطح طرف الجسم التعليميّ، والجسم التعليميّ تعيّن الجسم الطبيعيّ، فالنقطة ذات علاقة بالجسم الطبيعيّ، فهي جسمانيّة. هذا.

لكن لايخفى: أنّه إنّما يصحّ على مبنى المشّائين الذين ينكرون المجرّد المثاليّ، ويعرّفون الرياضيّات بالعلم الذي يبحث عمّا هو محتاج إلى المادّة خارجاً، وإن لم يكن محتاجاً إليها ذهناً. وأمّا على الحقّ من وجود المثال، فالسطح والخطّ والنقطة والجسم التعليميّ ليست من الأمور الجسمانيّة بالمعنى الذي ذكر، بل هي كالوحدة التي توجد في الأجسام وغيرها؛ ولذا لاتكون جسمانيّة. نعم! هي جسمانيّة إذا أريد من الجسم الأعمّ من الطبيعيّ والمثاليّ.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢: «فالنقطة والخطّ والسطح والثخن كلّها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات، ولا للحسّ إشارة إليها، إلّا مع المادّة، بأن كان وجوده في المادّة مصحّحاً لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلک.

وثانيهما: معنى أخصّ من الأوّل، و هو كون الكمّ قابلاً للإشارة الحسّيّة[۹]، بحيث يقال: أين هو من الجهات، و أين بعض أجزائه المتّصلة به[۱۰] من بعض.

لكن نوقش فيه[۱۱] بأنّ الخطّ والسطح، بل الجسم التعليميّ، لا أين لها لولا تعلّقها

إلى آخره.» انتهى.

قوله ﷺ: «بخلاف الوحدة»

فإنّ الوحدة توجد في غير الأجسام أيضاً، فهي ليست بجسمانيّة. فإنّ الجسمانيّ هو ما يختصّ بالجسم. ومن هنا يظهر أنّ الوحدة العارضة للجسم وإن كانت تقبل الإشارة الحسّيّة، إلاّ أنّ قبولها الإشارة عند ذاک ليس من جهة نفسها، بل إنّما هو من جهة عروضها للجسم.

۹ـ قوله ﷺ: *«هو كون الكمّ قابلاً للإشارة الحسّيّة»*

المراد من الكمّ هنا هو الكمّ المتّصل القارّ، وهو المقدار. لأنّ الكمّ الذي له الوضع بهذا المعنى هو الخطّ والسطح والجسم التعليميّ. كما صرّح ﷺ بذلک في الأسفار ج ٤، ص ١٧. ومثله في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ١٨٤.

ويظهر من الأسفار ج ٤، ص ٢٢١ وكذا من مقولات منطق الشفاء، ص ١٢٨، س ١٧ ـ ١٩، بل صرّح به في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ١٨٣ أنّ الوضع الذي من خواصّ الكمّ ـ أعني المقدار ـ هو كون الشيء بحيث يفرض له أجزاء قارّة متّصل بعضها بالبعض مترتّبة ترتيباً يمكن أن يشار إلى كلّ واحد منها أنّه أين هو من صاحبه.

ومنه يظهر أنّ عدّ هذا المعنى أخصّ من سابقه، وكذا تفسير هذا المعنى بما ذكره المصنّف ﷺ، في غير محلّه.

نعم! ما ذكره موافق لما جاء في الأسفار ج ٤، ص ١٦ ومقولات منطق الشفاء، ص ١٢٧.

۱۰ـ قوله ﷺ: *«أجزائه المتّصلة به»*

لمّا كان الاتّصال بمعنى الامتداد، فلاموقع للجارّ والمجرور. اللّهمّ إلاّ أن يراد به الاتّصال بمعنى الارتباط.

۱۱ـ قوله ﷺ: *«لكن نوقش فيه»*

المناقش هو صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٤، ص ٢٢١.

بالمادّة الجسمانيّة[١٢]، فلا يكفي مجرّد الاتّصال الكمّيّ في إيجاب قبول الإشارة الحسّيّة حتّى يقارن المادّة. نعم! للصورة الخياليّة المجرّدة من الكمّ إشارة خياليّة[١٣]، و كذا للصورة العقليّة إشارة تسانخها.[١٤]

١٢ـ قوله ﷺ: «لاأين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة»

فيه دلالة على أنّ الإشارة الحسّيّة مختصّة بذوات الأين. ويستفاد منه أنّ الأين هيأة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان، سواء كان في المكان، كالجسم، أو منتسباً إلى ما في المكان، كالجسم التعليميّ والسطح والخطّ والنقطة إذاكانت متعلّقة بالمادّة الجسمانيّة.

١٣ـ قوله ﷺ: «للصورة الخياليّة المجرّدة من الكمّ إشارة خياليّة»

قوله ﷺ: «من الكمّ» يتعلّق بعامل مقدّر حال من «الصورة الخياليّة». وليس متعلّقاً بالمجرّدة، كما لايخفى.

١٤ـ قوله ﷺ: «كذا للصورة العقليّة إشارة تسانخها»

فإنّ تصوّر مفهوم وتذكّره والالتفات إليه إشارة من النفس إليه. قال المصنّف ﷺ في مبحث الوجود الذهنيّ من بداية الحكمة: «الثاني: أنّا نتصوّر أُموراً تتّصف بالكلّيّة والعموم، كالإنسان الكلّيّ والحيوان الكلّيّ. والتصوّر إشارة عقليّة لاتتحقّق إلاّ بمشار إليه موجود...» انتهى.

الفصل العشرون
في الجدة

وتسمّى أيضاً الملك. و هي الهيأة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط[1]، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامّة أو ناقصة؛ والموضوع هوالمحاط. فالإحاطة التامّة كإحاطة إهاب الحيوان به، والإحاطة الناقصة كما في التقمّص والتنعّل والتختّم و نحو ذلك.

وتنقسم إلى: جدة طبيعيّة، كما في المثال الأوّل، و: غير طبيعيّة، كما في غيره من الأمثلة.

قال في الأسفار[2]: «وقد يعبّر عن الملك بمقولة «له»، فمنه

١ـ قوله ﷺ: ***«هي الهيأة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط»***

وبعبارة أُخرى هي الهيأة الحاصلة للشيء من نسبته إلى ما أحاط به بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. سواء كانت الإحاطة إحاطة تامّة أم ناقصة.

ثمّ اعلم أنّ جملة «سواء كانت الإحاطة إحاطة تامّة أو ناقصة» لم تكن في المتن، زدناها بقرينة قوله ﷺ: «فالإحاطة التّامة ...»

قوله ﷺ: «بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط»

قال ﷺ في شرح غرر الفرائد، ص ١٤٤: «وبهذا يفترق عن الأين، إذ لاينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك.» انتهى. ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ مبتنٍ على تفسير المكان بالسطح.

٢ـ قوله ﷺ: ***«قال في الأسفار»***

طبيعيّ،[٣] ككون القوى للنفس، و منه اعتبار خارجيّ، ككون الفرس لزيد. ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح[٤]، فإنّ هذا من مقولة المضاف لاغير»[٥] انتهى، (ج ٤، ص ٢٢٣).

والحقّ أنّ الملك الحقيقيّ ـ الذي في مثل كون القوى للنفس ـ حيثيّة وجوديّة[٦]،

حاصله ـ وإن كانت العبارة تقصر عنه ـ أنّه لمّا كان قد يعبّر عن الملك بمقولة «له» قسّمه بعضهم إلى ملك حقيقيّ، ويسمّى طبيعيّاً أيضاً، وملك اعتباريّ؛ باعتبار أنّ اللام تستعمل في كلّ منهما.

٣ـ قوله ﷺ: ***«فمنه طبيعيّ»***

كان الأولى أن يعبّر بالحقيقيّ بدل الطبيعيّ، كما فعله المصنّف ﷺ بقوله: «والحقّ أنّ الملك الحقيقيّ»؛ وذلك لئلا يشتبه بما مرّ في التقسيم السابق من تقسيم الجدة ـ وهو الملك ـ إلى طبيعيّة وغير طبيعيّة.

٤ـ قوله ﷺ: ***«ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح»***

لايخفى: أنّه كان الأولى الإتيان بالواو بدل الفاء. وحاصل المراد أنّ هذا البعض وإن عدّ كون القوى للنفس والفرس لزيد من مقولة الملك، وعبّر عنه بمقوله «له» من جهة ما يستعمل لإفادته، وهي اللام التي للملك أو الاختصاص، إلاّ أنّه في الحقيقة غير الملك المصطلح الذي هو الجدة؛ لأنّه من مقولة الإضافة لاالجدة.

٥ـ قوله ﷺ: ***«فإنّ هذا من مقولة المضاف لاغير»***

فإنّ الملك هي المالكيّة، والمالكيّة والمملوكيّة متضائفان. هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ الملك غير المالكيّة والمملوكيّة، كما أنّ العلم غير العالميّة والمعلوميّة، والقدرة غير القادريّة والمقدوريّة. فهو من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وليست نفس الإضافة. ولذا لم يرتضه المصنّف ﷺ وقال: «والحقّ ...».

٦ـ قوله ﷺ: ***«الحقّ أنّ الملك الحقيقيّ ... حيثيّة وجوديّة»***

والملك الحقيقيّ هو الذي عدّه القائل ملكاً طبيعيّاً، فتخيّل أنّ الملك فيه بمعنى مقولة

هي: قيام وجود شيء بشيءٍ، بحيث يختصّ به، فيتصرّف فيه كيف شاء؛ فليس معنى مقوليّاً. والملك الاعتباريّ ـ الذي في مثل كون الفرس لزيد ـ اعتبار للملك الحقيقيّ، دون مقولة الإضافة. و سنشير إن شاءالله[7] إلى هذا البحث في مرحلة العاقل والمعقول.

الجدة، مع أنّ المراد من الملک فيه معناه اللغويّ.

قوله ﷺ: «حيثيّة وجوديّة»

لأنّ الملک من صفات الفعل، فهو عين الفعل، أعني المعلول؛ فالملک ليس إلاّ كون المعلول وجوداً رابطاً، وكونه رابطاً عين وجوده، فإذا لوحظ هذا المعنى في نفسه سمّي ملكاً، وإذا لوحظ باعتبار اتّصاف المعلول به سمّي مملوكيّة، وإذا لوحظ باعتبار أنّه منه تعالى اتّصف هو تعالى بكونه مالكاً، أي ذا ملک.

٧ـ قوله ﷺ: «سنشير إن شاء الله»

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

الفصل الحادي والعشرون
في مقولتي أن يفعل و أن ينفعل

أمّا الأوّل: فهو هيأة غير قارّة، حاصلة في الشيء المؤثّر من تأثيره[1]، مادام يؤثّر؛ كتسخين المسخّن مادام يسخّن، و تبريد المبرّد مادام يبرّد.

و أمّا الثاني: فهو هيأة غير قارّة، حاصلة في المتأثّر مادام يتأثّر؛ كتسخّن المتسخّن مادام يتسخّن، و تبرّد المتبرّد مادام يتبرّد.

و من خاصّة هاتين المقولتين

أوّلاً ـ كما يظهر من الأمثلة ـ أنّهما تعرضان غيرهما من المقولات[2]، كالكيف، والكمّ، والوضع، و غيرها.[3]

١ـ قوله ﷺ: «من تأثيره»

هذا القيد لإفادة كون أن يفعل نسبيّاً. وكان اللازم أن يأتي بنظيره في تعريف أن ينفعل أيضاً لذلک.

٢ـ قوله ﷺ: «أنّهما تعرضان غيرهما من المقولات»

بخلاف الإضافة، فإنّها تعرض جميع المقولات حتّى نفسها، وبخلاف سائر المقولات، حيث إنّها لاتعرض جميع ما عداها.

٣ـ قوله ﷺ: «غيرها»

ففي الأين كالقاطرة تسحب ما يتّصل بها من القطار؛ فتأثيرها التدريجيّ فيه بتغيير مكانه ↵

و ثانياً أنّ معروضهما من حيث هو معروض لايخلو عن حركة[٤]، و لذا عبرّ عنهما بلفظ أن يفعل و أن ينفعل، الظاهرين في الحركة والتدرّج، دون الفعل والانفعال، اللّذين ربما يستعملان في التأثير والتأثّر الدفعيّ غيرالتدريجيّ. و بالجملة المقولتان هيئتان عارضتان لمعروضهما من جهة ماله من الحركة.[٥]

قال في الأسفار: «و اعلم أنّ وجود كلّ منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة، فإنّه بعينه معنى الحركة[٦]؛ ولا أيضاً وجود كلّ منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرّك[٧]، كالكيف مثل السواد، والكمّ مثل مقدار

فعل، وتأثّر القطار التدريجيّ عنها بانتقاله عن مكانه انفعال.

وفي الإضافة كالإنسان يرفع جسماً من الأرض بالتدريج؛ فرفعه إيّاه تدريجاً فعل عرض للإضافة، وارتفاع الجسم بذلک عن الأرض انفعال عرض لإضافة علوّه على الأرض.

٤ـ قوله ﷺ: *«أنّ معروضهما من حيث هو معروض لا يخلو عن حركة»*

بخلاف سائر الأعراض غير الزمان، فإنّ معروضها إن كان متلبّساً بحركة فليس من جهة أنّه معروضها، إذ شيء منها لايقتضي بذاته التدرّج والحركة، بل يكون لابشرط بالنسبة إلى الحركة وعدمها.

٥ـ قوله ﷺ: *«من جهة ماله من الحركة»*

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «من جملة ماله من الحركة»

٦ـ قوله ﷺ: *«فإنّه بعينه معنى الحركة»*

والحركة أمر نفسيّ، بينما المقولتان نسبيّتان. هذا مضافاً إلى أنّ الحركة ليست مقولة، كما مرّ في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

٧ـ قوله ﷺ: *«ولا أيضاً وجود كلّ منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرّك»*

فإنّ كلاً منهما نسبيّ، بينما تلك المقولات قد لاتكون نسبيّة، كالكمّ والكيف.

قوله ﷺ: «وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرك»

أي: يقع فيها التحريك والتحرّك. ولا يخفى أنّ حقيقة التحريك والتحرّك ليست إلاّ نفس

الجسم النامي، أو الوضع كالجلوس والانتصاب، ولا غير ذلك؛ بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثّر أو يتأثّر.

فوجود السواد أوالسخونة مثلاً من حيث إنّه سواد، من باب مقولة الكيف؛ ووجود كلّ منهما من حيث كونه تدريجيّاً يحصل منه تدريجيّ آخر أو يحصل من تدريجيّ آخر[٨]، هو من مقولة أن يفعل أو أن ينفعل. و أمّا نفس سلوكه التدريجيّ ـ أي خروجه من القوّة إلى الفعل، سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل[٩] ـ فهو عين الحركة لاغير. فقد ثبت نحو ثبوتهما في الخارج[١٠]، و عرضيّتهما»، انتهىٰ. (ج ٤، ص ٢٢٥)

و أمّا الإشكال في وجود المقولتين[١١] بأنّ تأثير المؤثّر يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتيّاً

حقيقة الحركة؛ فالحركة في السخونة مثلاً إذا نسبت إلى الفاعل المؤثّر، وهي النار مثلاً، تسمّى تحريكاً؛ وإذا نسبت إلى القابل، وهو الماء مثلاً، تسمّى تحرّكاً.

٨ـ قوله ﷺ: *«كونه تدريجيّاً يحصل منه تدريجيّ آخر أو يحصل من تدريجيّ آخر»*

فهما نسبيّان.

٩ـ قوله ﷺ: *«سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل»*

الأوّل كحركة النار، بخروج ما فيها من القوى إلى الفعل تدريجاً، والثاني كحركة الماء من درجة الأربعين مثلاً إلى درجة المائة.

١٠ـ قوله ﷺ: *«فقد ثبت نحو ثبوتهما في الخارج»*

من أنّهما نسبيّتان، وليستا نفس الحركة، ولا نفس المقولة المعروضة لهما، وأنّهما موجودتان بوجود معروضيهما.

١١ـ قوله ﷺ: *«أمّا الإشكال في وجود المقولتين»*

المستشكل هو صاحب المباحث في المجلّد الأوّل من كتابه، ص ٤٥٦، قال:

«وعندى أنّ تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتيّاً زائداً على ذات المؤثّر وذات الأثر. وكذلك تأثّر الشيء عن الشيء ـ وهو قابليّة الشيء للشيء ـ يستحيل أن يكون

زائداً على ذات المؤثّر، وإلاّ افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير[١٢]، و ننقل الكلام إليه، فيتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية، و هو محصور بين حاصرين: المؤثّر والمتأثّر.

و يجري نظير الإشكال في زيادة تأثّر المتأثّر على ذات المتأثّر؛ فلوكان قبول الأثر[١٣] زائداً على ذات القابل، احتاج إلى قبول آخر[١٤]؛ و ننقل الكلام إليه، فيتسلسل و هو محصور بين حاصرين. فالتأثير والتأثّر، سواء كانا دفعيّين أو تدريجيّين، وصفان عدميّان غير موجودين في الخارج.

فيدفعه أنّه إنّما يتمّ فيما كان الأثر الثبوتيّ المفروض موجوداً بوجود منحاز، يحتاج إلى تأثير منحاز جديد يخصّه؛ و أمّا لو كان ثابتاً بثبوت أمر آخر[١٥]، فهو مجعول بعين

وصفاً ثبوتيّاً زائداً على ذات القابل وذات المقبول. فلنبيّن ذلك أوّلاً في التأثير.

فنقول: إنّ تأثير الشيء في الشيء لو كان أمراً ثبوتيّاً لكان من جملة الأُمور الّتي لاتكون مستقلّة بأنفسها، بل لابدّ من مؤثّر آخر لوجودها، فيكون تأثير ذلك المؤثّر في ذلك التأثير زائداً عليه، ويفضي إلى التسلسل؛ وهو محال ...

وأمّا القابليّة فلو كانت وصفاً ثبوتيّاً لكانت إمّا جوهراً أو عرضاً. فإن كانت جوهراً كانت نسبة المحلّ إلى الحالّ شيئاً مبايناً عن المنتسبين. وإن كانت عرضاً كانت الذات قابلة لتلك القابليّة، فتكون قابليّتها لتلك عرضاً آخر، ويلزم منه التسلسل.» انتهى ما حكاه المصنّف‎ﷺ بمضمونه. ومثله في الأسفار ج ٤، ص ٢٢٥.

١٢ـ قوله ﷺ: *«و إلاّ افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير»*

لكونه ممكناً محتاجاً إلى مؤثّر.

١٣ـ قوله ﷺ: *«فلو كان قبول الأثر»*

الفاء للسببيّة.

١٤ـ قوله ﷺ: *«احتاج إلى قبول آخر»*

لكون القبول وصفاً قائماً بذات القابل. ولولا قبول القابل إيّاه لم يكن وصفاً له قائماً به.

١٥ـ قوله ﷺ: *«أمّا لوكان ثابتاً بثبوت أمر آخر»*

هو معروضه.

الجعل المتعلّق بمتبوعه.[١٦] والتأثير والتأثّر التدريجيّان موجودان بعين إيجاد الكيف[١٧] كالسواد، في المسوّد والمتسوّد؛ ولا دليل على وجود الشيء أقوىٰ من صدق مفهومه على عين خارجيّ في قضيّة خارجيّة.[١٨]

١٦ـ قوله ﷺ: «فهو مجعول بعين الجعل المتعلّق بمتبوعه»

لايخفى عليك: ما فيه من الاعتراف بانتقاض الخاصّة الثانية من خواصّ الذاتيّ، التي مرّ ذكرها في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة. وذلك لأنّ الأعراض عرضيّات لموضوعاتها، فإذا كان بعضها مجعولاً بعين الجعل المتعلّق بمتبوعه، كان مثل الذاتيّ في كونه غنيّاً عن السبب، وقدمرّ هناك أنّ معنى كون الذاتيّ غنيّاً عن السبب، أنّ السبب الموجد لذي الذاتيّ هو السبب الموجد للذاتيّ.

١٧ـ قوله ﷺ: «التأثير والتأثّر التدريجيّان موجودان بعين إيجاد الكيف»

أي: بعين وجود الكيف؛ فإنّ الإيجاد والوجود حقيقتهما واحدة.

ولا يخفى: أنّه هدم لكون الفعل هيأة حاصلة في الشيء المؤثّر من تأثيره التدريجيّ في شيء آخر. فإنّه على هذا يكون الفعل أعني أن يفعل من صفات الفعل ـ وسيأتي في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة أنّ صفات الفعل عين الفعل ـ مع أنّه من صفات الفاعل وهو المؤثّر.

١٨ـ قوله ﷺ: «ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجيّ في قضيّة خارجيّة»

وقد صرّح بهذا المعنى الشيخ ﷺ، وحكاه و ارتضاه صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفارج ٣، ص ٣٢ حيث قال: «لكلّ ماهيّة نحو خاصّ من الوجود، وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقّق حدّها فيه، كما ذكره الشيخ في باب المضاف، وأنّه موجود في الخارج بمعنى أنّه يصدق حدّه على أشياء كثيرة فيه، ولا يعنى بموجوديّة الشيء إلّا ذلك، ومن هذا القبيل ماهيّة الحركة والزمان والقوى والاستعدادات.» انتهى.

أقول: ولا يخفى ما فيه من الدلالة على ما قوّيناه من عينيّة الوجود والماهيّة.

قوله ﷺ: «صدق مفهومه»

يعني مفهومه الثبوتيّ؛ فإنّ المفاهيم العدميّة أيضاً، كالجهل والعمى، تصدق على الأعيان الخارجيّة في قضايا خارجيّة، وهي مفاهيم عدميّة لاوجود لمصاديقها في الخارج.

المرحلة السابعة

في الواحد والكثير

وفيها تسعة فصول

الفصل الأوّل
[في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير]
[وبداهة مفهومي الوحدة والكثرة]

ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير[1]، فكلّ موجود إمّا واحد و إمّا كثير.[2] والحقّ أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة الضروريّة التصوّر، المستغنية عن التعريف، كالوجوب والإمكان؛ ولذا كان ما عرّفوهما به من التعريف لايخلو من دور، و تعريف الشيء بنفسه؛ كتعريف الواحد بأنّه الذي لاينقسم من الجهة التي يقال إنّه واحد، ففيه أخذ الانقسام ـ الذي هوالكثرة ـ في تعريف الواحد، مضافاً إلى كونه

١ـ **قوله** ﷺ: **«ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير»**

فإنّ الكثير موجود بالضرورة. والكثرة مؤلّفة من الآحاد، فالواحد أيضاً موجود.

وبعبارة أُخرى: الكثرة هي العدد، وقدمرّ في الفصل التاسع من المرحلة السادسة أنّ العدد موجود بالضرورة.

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء، في الفصل الثالث من المقالة الثالثة، ص ١٠٥: «العجب ممّن يحدّ العدد فيقول: إنّ العدد كثرة مؤلّفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد» انتهى.

٢ـ **قوله** ﷺ: **«فكلّ موجود إمّا واحد وإمّا كثير»**

هذه القضيّة منفصلة حقيقيّة متفرّعة على الجملة السابقة التي هي في معنى قضيّة حمليّة مردّدة المحمول.

تعريفاً للواحد بالواحد؛ ثمّ تعريف الكثير بأنّه المجتمع من الوحدات، وفيه أخذ الوحدة في تعريف الكثير، وقد كانت الكثرة مأخوذة في حدّ الواحد، و هو الدور. مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثير بالمجتمع و هوالكثير بعينه.

فالحقّ أنّ تعريفهما بما عُرّفا به تعريف لفظيّ، يراد به التنبيه على معنا هما، و تمييزه من بين المعاني المخزونة عندالنفس. فالواحد هوالّذي لاينقسم، من حيث إنّه لاينقسم؛ والتقييد بالحيثيّة ليندرج فيه الواحد غير الحقيقيّ[۳] الذي ينقسم من بعض الوجوه؛ والكثير هو الذي ينقسم من حيث إنّه ينقسم.

۳ـ قوله ﷺ: *«التقييد بالحيثيّة ليندرج فيه الواحد غير الحقيقيّ»*

للواحد الحقيقيّ إطلاقان:

۱ـ الواحد الحقيقيّ بالمعنى الأعم. وهو الذى يتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض. وينقسم إلى الواحد بالوحدة الحقّة والواحد بالوحدة غير الحقّة. ويقابله الواحد غير الحقيقيّ بالمعنى الأخصّ، وهو الذي يكون اتّصافه بالوحدة بواسطة في العروض ومن قبيل الوصف بحال متعلّق الموصوف.

۲ـ الواحد الحقيقيّ بالمعنى الأخصّ. وهو الواحد بالوحدة الحقّة. ويقابله الواحد غير الحقيقيّ بالمعنى الأعمّ، الذي يشمل ما اتّصف بالوحدة بلاواسطة في العروض ولكن كانت وحدته وحدةً غير حقّة، كما يشمل ما يكون اتّصافه بالوحدة بواسطة في العروض.

صرّح بما ذكرناه من الإطلاقين الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقته الرقم(۱) على الأسفار ج ۲، ص ۸٤، ويستفاد أيضاً من كلمات صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفارج ۲، ص ۸۵، س ۳ ـ ۵.

ومراد المصنّف ﷺ من الواحد غير الحقيقيّ في هذه العبارة هو الواحد غير الحقيقيّ بالمعنى الأعمّ، وقيد الحيثيّة لإدخال بعض أقسام الواحد الحقيقيّ بالمعنى الأعمّ، كالخطّ الواحد والسطح الواحد والحجم الواحد، والجسم الواحد.

وأمّا الواحد غير الحقيقيّ بالمعنى الأخصّ فلمّا كان إطلاق الواحد عليه مجازاً وبواسطة في العروض فلاحاجة إلى إدخاله في التعريف. بل لو اندرج في التعريف لم يكن واحداً غير حقيقيّ.

هذا هو الذي أفاده شيخنا الأستاذ ـ دام ظلّه ـ في مجلس الدرس.

فقد تحصّل أنّ الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير. و هما معنيان متباينان تباين أحد القسمين للآخر.

تنبيه:

قالوا: إنّ الوحدة تساوق الوجود[٤]؛ فكلّ موجود فهو واحد من جهة أنّه موجود[٥]، حتّى أنّ الكثرة الموجودة من حيث هي موجودة كثرة واحدة[٦]؛ كما يشهد

٤ـ قوله ﷺ: «إنّ الوحدة تساوق الوجود»

و على ماذكره المصنّف ﷺ ـ و هو الحقّ ـ تكون الكثرة موجودة حقيقة، و متّصفة بالوحدة حقيقة. ولكن خالفه صدرالمتألّهين ﷺ في كلا الأمرين، حيث إنّه يصرّح بأنّ الكثرة لاوجود لها و لا وحدة إلّا بالاعتبار. قال ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ٩٢: «إنّ الكثير من حيث الكثرة لاوجود له إلّا بالاعتبار. وكما أنّ للعقل أن يعتبرها موجودةً، فله أن يعتبرها شيئاً واحداً» انتهى.

٥ـ قوله ﷺ: «فكلّ موجود فهو واحد من جهة أنّه موجود»

قوله ﷺ: «من جهة أنّه موجود» إشعار بأنّ جهة الصدق وحيثيّته في المفهومين واحد، وهو معنى المساوقة ـ كمامرّ في بعض تعاليقنا السابقة ـ فكلّ موجود فهو من حيث إنّه موجود واحد، وكلّ واحد فهو من حيث إنّه واحد موجود، كما جاء في تنبيه الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة.

٦ـ قوله ﷺ: «حتّى أنّ الكثرة الموجودة من حيث هي موجودة كثرة واحدة»

فإنّ الكثرة لاوجود لها إلاّ وجود العدد، كما صرّح بذلک الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقته على الأسفار ج ١، ص ٢٣. والعدد أيّ عدد يفرض فهو واحد؛ فإذا تكرّر الواحد مرّة فهنا اثنان هي واحدة، إذ ليس كلّ واحد منهما اثنين، بل هما معاً يكونان اثنين؛ فالاثنينيّة واحدة وإن كان معروضها كثيراً. قال المحقّق الحلّي ﷺ في كشف المراد، ص ٩٩، ط. جماعة المدرّسين، في مقام شرح ما ذهب إليه تبعاً للمحقّق الطوسي ﷺ، من مساوقة الوحدة للوجود: «فكلّ موجود فهو واحد. والكثرة يصدق عليها الواحد لامن حيث هي كثرة، على معنى أنّ الوحدة ⟸

بذلك عروض العدد لها، والعدد مؤلّف من آحاد[٧]، يقال: كثرة واحدة[٨] و كثرتان و كثرات ثلاث، و عشرة واحدة و عشرتان و عشرات ثلاث، و هكذا.

وربما يتوهّم: أنّ انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافي كون الواحد مساوقاً للموجود؛ و ذلك أنّ الكثير من حيث هو كثير موجود[٩] ـ لمكان الانقسام المذكور ـ والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد[١٠]، ينتج أنّ بعض الموجود ليس بواحد؛ و هو يناقض قولهم: كلّ موجود فهو واحد.

تصدق على العارض، أعني الكثرة، لا ماعرضت له الكثرة. وكذلك كلّ واحد فهو موجود إمّا في الأعيان أو في الأذهان. فهما متلازمان.» انتهى.

٧ـ قوله ﷺ: *«كما يشهد بذلك عروض العدد لها، والعدد مؤلّف من آحاد»*

فيعلم أنّ الكثرة أيضاً في حدّ نفسها واحدة، وباجتماع الكثرات يحصل آحاد من الكثرة، ويتحقّق العدد. فلو لم تكن للكثرة وحدة لما أمكن أن يحصل من تكرّرها العدد.

٨ـ قوله ﷺ *«يقال: كثرة واحدة»*

لايخفى: أنّ هذا المثال ليس من عروض العدد؛ لأنّ العدد كما صرّح ﷺ به في الجملة السابقة مؤلّف من آحاد. فكان الأولى أن يأتي بدل الجملة السابقة بقولنا: كما يشهد بذلك أمران: اتّصافها بالوحدة، وعروض العدد لها.

٩ـ قوله ﷺ: *«ذلك أنّ الكثير من حيث هو كثير موجود»*

والحاصل: أنّ التقسيم يقتضي وجود المقسم في الأقسام. وبعبارة أُخرى: لمّا كان التقسيم عبارة عن ضمّ المختصّ إلى المشترك ليحصل القسم، كان كلّ قسم أخصّ من المقسم. فلابدّ في كلّ تقسيم أن يحمل المقسم على كلّ من الأقسام في قضيّة موجبة كلّيّة، ومقتضى ذلك صدق قولنا: كلّ كثير موجود. وأيضاً مقتضى التقسيم مباينة الأقسام، فيصدق كلّ كثير فهو ليس بواحد. والقضيّتان تؤلّفان قياساً من الشكل الثالث ينتج بعض الموجود ليس بواحد ـ فإنّ النتيجة في الشكل الثالث جزئيّة دائماً ـ وهذه القضيّة نقيض لقولنا: كلّ موجود واحد.

١٠ـ قوله ﷺ: *«الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد»*

لمكان الانقسام المذكور أيضاً؛ فإنّ التقسيم يقتضي تباين الأقسام.

و يدفعه: أنّ للواحد اعتبارين[١١]: اعتباره في نفسه، من غير قياس بعض مصاديقه إلى بعض؛ فيساوق الموجود، و يعمّ مصاديقه، من واحد و كثير؛ و: اعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض، فهناك مصاديق لايوجد فيها من معنى عدم الانقسام[١٢] مايوجد في مصاديق أُخَر، كالعشرة التي لايوجد فيها من معنى عدم الانقسام مايوجد في الواحد، و إن كان فيها ذلك إذا قيست إلى العشرات.[١٣] فالكثير الذي ليس بالواحد، هوالمقيس من حيث هو مقيس، والذي يقابله هوالواحد بالاعتبار الثاني، و أمّا الواحد بالاعتبار الأوّل، فهو يعمّ الواحد والكثير القسيمين جميعاً.[١٤]

١١ـ قوله ﷺ: «يدفعه أنّ للواحد اعتبارين»

حاصله: أنّ الوحدة تعتبر على وجهين:

الأُولى: الوحدة المطلقة وهي التي يتّصف بها الشيء في نفسه، ولا يحتاج في اتّصافه بها إلى قياسه إلى غيره. وهذه الوحدة هي التي يتّصف بهاكلّ شيء، حتّى الكثير، وتكون مساوقة للوجود، ولا مقابل وجوديّ له.

الثانية: الوحدة النسبيّة وهي التي يتّصف بها الشيء إذا لوحظ بالقياس إلى شيء آخر يكون كثيراً بالنسبة إلى ذلک الشيء. وهذه هي الوحدة التي تقابل الكثرة.

فالمحمول في قولنا: «كلّ موجود واحد» هو الواحد بالاعتبار الأوّل، وهو في قولنا: «بعض الموجود ليس بواحد» هو الواحد بالاعتبار الثاني؛ فاختلفت القضيّتان في المحمول، فلا تناقض بينهما.

١٢ـ قوله ﷺ: «من معنى عدم الانقسام»

أي: من وصف عدم الانقسام. فالمراد من المعنى هنا الأمر القائم بغيره، وهو الوصف.

١٣ـ قوله ﷺ: «وإن كان فيها ذلک إذا قيست إلى العشرات»

فإنّ العشرة حينئذ تعتبر واحدة، ثمّ تجمع على العشرات، والجمع هو ما يدلّ على أكثر من واحد، ولا يتحقّق إلاّ بتكرّر الواحد.

١٤ـ قوله ﷺ: «فهو يعمّ الواحد والكثير القسيمين جميعاً»

ولا مقابل وجوديّ له؛ بل هو كالوجود الذي لايقابله إلاّ العدم.

و نظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوّة و ما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجود، و انقسام الوجود إلى ذهنيّ و خارجيّ يترتّب عليه الآثار[١٥] مع مساوقة الخارجيّ المترتّب عليه الآثار لمطلق الوجود. فكلّ ذلك من الاختلافات التشكيكيّة التي لحقيقة الوجود المشكّكة.[١٦]

و نظير هذاالتوهّم[١٧] ما ربما يتوهّم أنّ الوحدة من المعاني الانتزاعيّة العقليّة[١٨]؛

١٥ـ قوله ﷺ: «*انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ يترتّب عليه الآثار*»

أي: انقسام الوجود إلى ذهنيّ لايترتّب عليه الآثار وخارجيّ يترتّب عليه الآثار.

١٦ـ قوله ﷺ: «*فكلّ ذلک من الاختلافات التشكيكيّة التي لحقيقة الوجود المشكّكة*»

يشير بذلک إلى أنّه لمّا كان من الضروريّ في التشكيک أن ترجع الكثرة إلى الوحدة، أي يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراک، فلابدّ من أن يرجع اختلاف الواحد والكثير إلى ما به الاشتراک. وما به الاشتراک هنا هو الوحدة. فالواحد والكثير كلا هما واحد. كما أنّ الخارجيّ والذهنيّ كليهما في حدّ أنفسهما خارجيّان، وما بالقوّة وما بالفعل كلا هما في حدّ أنفسهما فعليّان؛ وإن كان هناک ذهنيّ أو ما بالقوّة فإنّما ذلک باعتبار قياس ما بالقوّة إلى ما بالفعل وقياس الذهنيّ إلى الخارجيّ. ونظير ذلک ما سيأتي في انقسام الحركة ـ وهو نحو من الوجود ـ إلى سريعة وبطيئة، من أنّ اختلافهما تشكيكيّ، والبطيئة ترجع إلى السريعة؛ فإنّ السرعة بمعنى مطلق السيلان خاصّة لمطلق الحركة، ثمّ تشتدّ وتضعف، فيحصل السرعة والبطء الإضافيّان. هذا.

١٧ـ قوله ﷺ: «*نظير هذا التوهّم*»

يعني: أنّه نظيره في الضعف والبطلان.

١٨ـ قوله ﷺ: «*يتوهّم أن الوحدة من المعاني الانتزاعيّة العقليّة*»

المتوهّم هو شيخ الإشراق ﷺ، وتوهّمه هذا مبنيّ على الضابطة التي أسّسها من أنّ كلّ ما لزم من وجوده تكرّر نوعه فهو اعتباريّ. ولأجلها ذهب إلى اعتباريّة الوجود.

ولايخفى عليک: أنّ الضابطة المذكورة صحيحة، في نفسها، وإنّما الإشكال كلّ الإشكال في عدم انطباقها على مثل الوجود والوحدة وغيرهما ممّا زعم جريانها فيه.

ولو كانت حقيقة خارجيّة لكانت لها وحدة[١٩]، ولوحدتها وحدة، و هلمّ جرّاً، فيتسلسل.

و يدفعه: أنّ وحدتها عين ذاتها[٢٠]، فهي واحدة بذاتها؛ نظير ماتقدّم[٢١] في الوجود أنّه موجود بذاته من غير حاجة إلى وجود زائد على ذاته.

١٩ـ قوله ﷺ: *«لو كانت حقيقة خارجيّة لكانت لها وحدة»*

لما مرّ من مساوقة الوجود للوحدة.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«أنّ وحدتها عين ذاتها»*

أي: وحدة الوحدة عين ذات الوحدة. وأنت تعلم أنّ الوحدة نفسها عين وجود الواحد؛ لأنّ الوحدة من الصفات الحقيقيّة للوجود، وقدمرّ في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى أنّ صفات الوجود عينه. وإذا كانت وحدة الوحدة عين الوحدة، وكانت الوحدة عين الوجود، فوحدة الوحدة عين الوجود، أعني وجود الواحد.

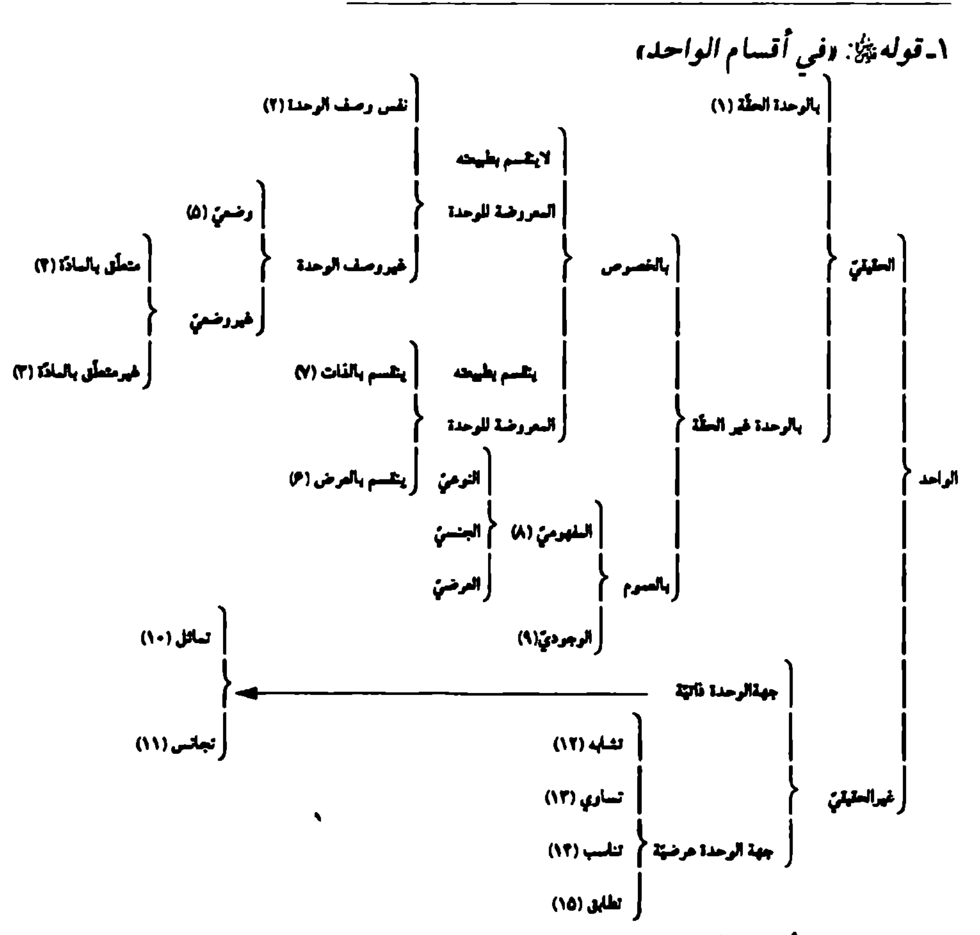
٢١ـ قوله ﷺ: *«نظير ما تقدّم»*

في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى.

الفصل الثاني

في أقسام الواحد[1]

١ـ قوله ﷺ: «في أقسام الواحد»



[الأرقام تدلّ على مراتب الوحدة المشكّكة بحسب الشدّة و الضعف]

الواحد إمّا حقيقيّ، و إمّا غير حقيقيّ. والحقيقيّ ما اتّصف بالوحدة لذاته[٢]، من غير واسطة في العروض، كالإنسان الواحد.[٣] و غير الحقيقيّ بخلافه، كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوان، و ينتهي لامحالة إلى واحد حقيقيّ.[٤]

والواحد الحقيقيّ، إمّا ذات هي عين الوحدة[٥]، وإمّا ذات متّصفة بالوحدة. والأوّل

٢ـ قوله ﷺ: «الحقيقيّ ما اتّصف بالوحدة لذاته»

أي: يكون إسناد الوحدة إليه إسناداً إلى ما هو له، فهو حقيقة عقليّة، في مقابل المجاز العقليّ الذي هو إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

٣ـ قوله ﷺ: «كالإنسان الواحد»

يمكن أن يراد بالإنسان شخص من الأشخاص، ويمكن أن يراد به طبيعة الإنسان بما هي، ويمكن أن يراد به مفهوم الإنسان؛ فإنّ الكلّ سواء في كونها متّصفة بالوحدة حقيقة.

٤ـ قوله ﷺ: «ينتهي لامحالة إلى واحد حقيقيّ»

فإنّ الإسناد إلى غير ما هو له لايتحقّق إلا إذا كان هناك إسناد إلى ما هو له، وكان بين الموضوعين اتّحاد أو ارتباط يوجب سراية الحكم ممّا بالذات إلى ما بالعرض. فما لم يكن ماء المطر جارياً في الميزاب لم يمكن إسناد الجريان إلى الميزاب الذي له نوع ارتباط به. ومن هنا قالوا: إنّ كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

وفي ما نحن فيه أيضاً: لولا وحدة الحيوان مثلاً لما أمكن إسناد الوحدة إلى الإنسان والفرس.

٥ـ قوله ﷺ: «إمّا ذات هي عين الوحدة»

بحيث لايمكن أن تتكثّر مع بقاء ذاتها، فلا يتصوّر زوال وحدتها إلاّ بعد زوال ذاتها، فزوال الوحدة لايمكن فرضه، ولذا وصفﷺ الوحدة الحقيقيّة في الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة بالوحدة التي يستحيل معها فرض التكثّر؛ وإلاّ فلو كان مجرّد كون الذات عين الوحدة كافياً في كون الوحدة وحدة حقّة لكانت وحدة الوحدة أيضاً وحدة حقّة؛ لما مرّ في آخر الفصل السابق من أنّ وحدة الوحدة عين ذاتها، مع أنّهم عدّوا وحدة الوحدة من أقسام الوحدة غير الحقّة، كما سيأتي بعد هذا. وليس ذلك إلاّ لأنّ وحدة الوحدة لاتمنع أن

﴿

هو صرف الشيء الذي لايتثنّى ولا يتكرّر[٦]، وتسمّى وحدته وحدة حقّة[٧]، والواحد والوحدة هناك شيء واحد. والثاني كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غيرالحقّة، إمّا واحد بالخصوص، وإمّا واحد بالعموم. والأوّل هوالواحد بالعدد، الذي يفعل بتكرّره العدد.[٨] والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص، إمّا أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة[٩] أيضاً

تتكثّر، بأن تكون هناك وحدة أُخرى هي أيضاً عين الوحدة، وهكذا، فيمكن تعدّدها، وبتعدّدها يحصل العدد. وهذا بخلاف الوحدة الحقّة؛ ولذا سمّوا الواحد بتلك الوحدة واحداً لابالعدد.

٦ـ قوله ﷺ: «الأوّل هو صرف الشيء الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر»

قدمرّ أن الصرف وهو المحض قد يقع وصفاً للماهيّات، فتكون صرافة الماهيّة كونها محذوفة عنها جميع ماعداها، وقد يقع وصفاً للوجود فيكون صرافته كونه غير مخلوط بالعدم، بأن يكون بحيث لايحدّه حدّ. وشيء منهما لايمكن أن يتثنّى، فإنّ تثنّي الماهيّة وتكرّرها لايتحقّق إلاّ بوجود ما به يمتاز كلّ من الاثنين عن غيره، وانضمام ما به الامتياز إلى الماهيّة الصرفة يخرجها عن كونها صرفاً؛ والوجود الصرف لكونه لاحدّ له لايترك مجالاً لوجود آخر مماثل له، فلايمكن فرض ثان له إلاّبعد فرض حدّ له يخرجه عن الصرافة، هذا خلف.

٧ـ قوله ﷺ: «تسمّى وحدته وحدة حقّة»

كما تسمّى أيضاً وحدة الصرافة، كما مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

٨ـ قوله ﷺ: «الذي يفعل بتكرّره العدد»

تعريف للواحد بالعدد، وفيه إشارة إلى وجه تسميته بذلك أيضاً.

ولا يخفى عليك: أنّ المراد من التكرّر هنا ـ وكذا في قولهم صرف الشيء لايتثنّى ولا يتكرّر ـ هو تكرّر الشيء بمثله، لاتكرّره بعينه الذي مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى استحالته.

٩ـ قوله ﷺ: «إمّا أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة»

أي: إمّا أن لايقبل الانقسام. وذلك بقرينة قولهﷺ بعد أسطر في تفسير مقابله: «والثاني

ـ كما لاينقسم من حيث صفة وحدته ـ أو ينقسم. والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام[١٠]، وإمّا غيره؛ و غيره إمّا وضعيّ[١١]، كالنقطة الواحدة، و إمّا غير وضعيّ كالمفارق؛ و هو إمّا متعلّق بالمادّة بوجه، كالنفس المتعلّقة بالمادّة في فعلها؛ و إمّا غير متعلّق بها أصلاً، كالعقل. والثاني ـ وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة ـ إمّا أن يقبله بالذات، كالمقدار الواحد؛ وإمّا أن يقبله بالعرض[١٢]،

وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة.» انتهى.

قوله ﷺ: «من حيث طبيعته المعروضة للوحدة»

معروض الوحدة وإن كان في كلمات الشيخ بمعنى موضوع عرض هي الوحدة، حيث إنّ الوحدة عنده عرض، ولكن في عبارة المصنّف ﷺ لايكون إلاّ بمعنى الموصوف بالوحدة، الموصوف الذي هو غير الوصف في تحليل العقل، وعينه في الوجود الخارجيّ؛ فإنّ الوحدة والكثرة عند المصنّف ﷺ من صفات الوجود، وقدمرّ مراراً أنّ صفات الوجود عينه.

١٠ـ قوله ﷺ: *«الأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام»*

أي: نفس معنى الوحدة. والمراد بالمعنى: الأمر القائم بغيره، وهو الوصف. فالمراد من مفهوم الوحدة وصف الوحدة.

قال في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء ط. مصر، ص ١٠٠ ما حاصله: «إنّ ما لاينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة، إمّا أن يكون شيئاً له مع ذلك طبيعة أُخرى ـ إمّا ذات وضع، كالنقطة، أو غير ذات وضع، كالعقل والنفس ـ وإمّا أن لاتكون له طبيعة أُخرى، كنفس الوحدة التي هي مبدء للعدد.» انتهى.

١١ـ قوله ﷺ: *«إمّا وضعيّ»*

أي: قابل للإشارة الحسّيّة.

١٢ـ قوله ﷺ: *«إمّا أن يقبله بالعرض»*

أي: بالتبع. فإنّ الجسم ينقسم حقيقة بتبع ما له من المقدار. وأمّا ما بالعرض فهو الذي له واسطة في العروض تتّصف هي بالحكم حقيقة، وأمّا ذوالواسطة فلا يتّصف به إلاّ مجازاً، فليس انقسام الجسم بانقسام مقداره انقساماً بالعرض.

كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره.[١٣]

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهوميّ، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة. والأوّل إمّا واحد نوعيّ، كالإنسان؛ وإمّا واحد جنسيّ، كالحيوان، و إمّا واحد عرضيّ، كالماشي والضاحك. والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة كالوجود المنبسط.[١٤]

والواحد غير الحقيقيّ ـ وهو ما اتّصف بالوحدة بعرض غيره، لاتّحاده به نوعاً من الاتّحاد ـ كزيد و عمرو المتّحدين في الإنسان، والإنسان والفرس المتّحدين في الحيوان. و يختلف أسماء الواحد غير الحقيقيّ باختلاف جهة الوحدة، فالاتّحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً[١٥]، و في معنى الجنس تجانساً، و في الكيف تشابهاً، و في الكمّ

١٣ـ قوله ﷺ: «*كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره*»

قوله ﷺ: «من جهة مقداره» متعلّق بقولنا: «يقبل الانقسام»، حذف لدلالة ما قبله عليه.

١٤ـ قوله ﷺ: «*كالوجود المنبسط*»

الوجود المنبسط ويسمّى الفيض المقدّس، والنفس الرحمانيّ، واللابشرط القسميّ، والموجود المطلق المقيّد بالعموم والإطلاق الانبساطيّ، مصطلح عرفانيّ، يراد به التجلّي الأفعاليّ الذي هو ظهور الذات المتعالية في المظاهر التي هي الماهيّات الإمكانيّة الموجودة بوجوداتها الخاصّة كلّ بحسبه. وبعبارة أُخرى: هو الوجود المنبسط على جميع الماهيّات من الجواهر والأعراض.

١٥ـ قوله ﷺ: «*فالاتّحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً*»

ومماثلة، كما أنّ الاتّحاد في الجنس يسمّى مجانسة أيضاً، وهكذا في البواقي، كما يستفاد من الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة. وسيأتي فيه أنّ الاتّحاد في الأين يسمّى محاذاة، وأنّ الاتّحاد في الإضافة يسمّى مناسبة.

ثمّ إنّ التماثل يسمّى أيضاً وحدة بالنوع. كما أنّ التجانس يسمّى أيضاً وحدة بالجنس. ومنه يظهر أنّ الواحد بالنوع غير الواحد النوعيّ، كما أنّ الواحد بالجنس غير الواحد الجنسيّ.

ﷺ

تساوياً، و في الوضع توازياً و تطابقاً.

و وجود كلّ من الأقسام المذكورة ظاهر[١٦]، و كذا كون الوحدة واقعة على أقسامها وقوع المشكّك على مصاديقه بالاختلاف.[١٧] كذا قرّروا.[١٨]

↵ فإنّ الواحد النوعيّ والجنسيّ كمامرّ من أقسام الواحد الحقيقيّ بينما الواحد بالنوع أو بالجنس من أقسام الواحد غير الحقيقيّ.

١٦ـ قوله ﷺ: *«ووجود كلّ من الأقسام المذكورة ظاهر»*

لصدق مفهوم كلّ منها على عين خارجيّة في قضيّة خارجيّة. وقدمرّ في آخر المرحلة السابقة أنّه لادليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه كذلك.

١٧ـ قوله ﷺ: *«الوحدة واقعة على أقسامها وقوع المشكّک على مصاديقه بالاختلاف»*

المراد من التشكيک هنا هو التشكيک المنطقيّ، كما يظهر من قوله ﷺ: «واقعة على أقسامها وقوع المشكّک على مصاديقه». فإنّ الوقوع على المصاديق شأن المفهوم الكلّيّ. ويدلّ عليه أيضاً الاعتراف به من المشّائين ـ كالشيخ في الشفاء ومن تبعه ـ مع أنّهم منكرون لتشكيک الوجود.

ثمّ إنّ هذا التشكيک من قبيل التشكيک بالأولويّة.

فإنّ الواحد بالوحدة الحقيقيّة أولى بالوحدة من الواحد بالوحدة غير الحقيقيّة.

والواحد بالوحدة الحقّه أولى بها من الواحد بالوحدة غير الحقّة.

والواحد بالخصوص أولى من الواحد بالعموم.

وما لاينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً، أولى ممّا ينقسم. وهكذا. فراجع الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، والأسفار ج ٢، ص ٨٥ ـ ٨٦. والمباحث المشرقيّة ج ١، ص ٩٠ ودرّة التاج، ص ٤٩٨ وشوارق الإلهام، ص ١٨٨.

ولا يخفى: أنّ الوحدة مشكّكة بالتشكيک الفلسفيّ أيضاً، وذلک لمكان مساوقتها للوجود.

١٨ـ قوله ﷺ: *«كذا قرّروا»*

لعلّ نسبته إلى القوم إشارة إلى عدم ارتضائه ﷺ انقسام الوحدة إلى حقيقيّة وغيرها؛ لأنّه بعد ما ثبت في الفصل السابق أنّ الوجود مساوق للوحدة، وأنّ الكثير أيضاً في حدّ نفسه واحد، لايبقى مجال للوحدة غير الحقيقيّة أصلاً؛ فإنّ الإنسان والفرس مثلاً، مع أنّهما كثير، فهما واحد حقيقة.

الفصل الثالث

[في الهوهويّة و هوالحمل]

من عوارض الوحدة الهوهويّة[1]، كما أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة. والمراد بالهوهويّة الاتّحاد من جهة مّا[2] مع الاختلاف من جهة مّا[3]؛ و لازم ذلك صحّة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتّحاد مّا[4]، و إن اختصّ الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتّحاد.

١ـ قوله ﷺ: *«من عوارض الوحدة الهوهويّة»*

أي: من عوارضها الذاتيّة، كما صرّح بذلک في غرر الفرائد، ص ١١٢.

ولا يخفى عليک: أنّ عوارض الوجود كلّها عوارض تحليليّة، لاخارجيّة، إذ لاغير للوجود.

وقدمرّ في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى أنّ صفات الوجود الحقيقيّة غير خارجة عن ذاته، بل عينه.

٢ـ قوله ﷺ: *«المراد بالهوهويّة الاتّحاد من جهة مّا»*

الأولى أن يقال: والمراد بالهوهويّة هو الاتّحاد من جهة مّا؛ فإنّ الهوهويّة و هي الحمل ليست إلّا اتّحاد المختلفين بوجه، كما سيصّرحﷺ بذلک في أواخر الفصل. فالهوهويّة نفس الاتّحاد، و الاختلاف من جهة مّا شرطها.

٣ـ قوله ﷺ: *«مع الاختلاف من جهة مّا»*

أي: مع الكثرة والتغاير من جهة مّا. ويدلّ عليه كلام صدرالمتألّهينﷺ الآتي بعد أسطر، وهو قولهﷺ: «شرط الحمل الذي هو وحدة مّا مع كثرة مّا.» انتهى.

٤ـ قوله ﷺ: *«لازم ذلک صحّة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتّحاد مّا»*

قال الحكيم السبزواريﷺ في غرر الفرائد، ص ١١٢:

واعترض عليه بأنّ لازم عموم صحّة الحمل في كلّ اتّحاد مّا من مختلفين، هو صحّة الحمل في الواحد المتّصل المقداريّ ـ الذي له أجزاء كثيرة بالقوّة، موجودة بوجود واحد بالفعل ـ بأن يحمل بعض أجزائه على بعض وبعض أجزائه على الكلّ و بالعكس، فيقال: «هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر» و «هذا النصف هو الكلّ» أو «كلّه هو نصفه»، و بطلانه ضروريّ.

والجواب ـ كما أفاده صدرالمتألّهين ـ[٥]: أنّ المتّصل الوحدانيّ مالم ينقسم بواحد

«الهوهويّة، هي الحمل. إن قلت: الهوهويّة اتّحاد مّا، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من أقسام الواحد الغير الحقيقيّ، فلِمَ خصّصتها بالحمل؟ قلت: أوّلاً، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد في الوجود؛ وإلاّ فهو مساوٍ للهوهويّة.» انتهى.

وقال في هامش ذلک:

«فكما أنّ الضاحک و الكاتب متخالفان مهيّة، متّحدان وجوداً، ولذلک يحمل أحدهما على الآخر بهو هو، كذلک زيد وعمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متّحدان في الإنسانيّة، لأنّ تمام ذاتهما المشتركة واحد؛ فيمكن أن يقال: زيد عمرو في مقام الإنسانيّة. وكذلک الإنسان والفرس مختلفان بالمهية النوعيّة، متّحدان في الحيوانيّة؛ فيمكن أن يقال: الإنسان فرس في مقام الحيوانيّة. وقس عليهما سائر أقسام الهوهويّة.» انتهى.

قوله: «لازم ذلک صحّة الحمل»

لايخفى عليک: أنّ الحمل في كلماته يطلق على معنين:

الأوّل: الهوهويّة وهو اتّحاد المختلفين بوجه.

الثاني: الحكم بالهوهويّة والإخبار عنها. والمراد منه في هذه الجملة هو الثاني، كما يدلّ عليه إضافة الصحّة إليه. هذا.

ويبدو أنّ الأولى أن يطلق الهوهويّة على المعنى الأوّل والحمل على المعنى الثاني.

٥ـ قوله: «الجواب ـ كما أفاده صدرالمتألّهين ـ»

لايخفى: أنّه أجاب بما يوافق مذاق المعترض، حيث جعل جهة الكثرة تعدّد الأجزاء

من أنحاء القسمة، خارجاً أو ذهناً، لم يتحقّق فيه كثرة أصلاً؛ فلم يتحقّق شرط الحمل، الذي هو وحدة مّا مع كثرة مّا؛ فلم يتحقّق حمل. و إذا انقسم بأحد أنحاء القسمة، بطلت هويّته الواحدة، و انعدم الاتّصال الذي هو جهة وحدته؛ فلم يتحقّق شرط الحمل، الذي هو كثرة مّا مع وحدة مّا؛ فلم يتحقّق حمل.

فقد تبيّن أنّ بين كلّ مختلفَين من وجه متّحدَين من وجه، حملاً، إذا جامع الاتّحاد الاختلاف؛ لكنّ التعارف العامّيّ ـ كما أشرنا إليه ـ خصّ الحمل على موردين من الاتّحاد مع الاختلاف:

أحدهما: أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً[٦]، و إنّما يختلفان بالاجمال والتفصيل[٧]؛ والاختلاف بالإبهام وغيره[٨]

وجهة الوحدة الوجود المتّصل الواحد.

وأمّا الحقّ في الجواب فهو أن يمنع ما ادّعاه المعترض من ضرورة بطلان هذا الحمل؛ فإنّ الحمل الضروريّ البطلان هنا هو الحمل الشائع المتعارف، وأمّا مطلق الحمل فلا. وذلك لأنّ فرض الموضوع والمحمول هنا لاينفكّ عن انقسام المقدار ولو بحسب الوهم، وبذلك يتحقّق شرط التغاير؛ والموضوع والمحمول متّحدان في كونهما مقداراً، فيتمّ شرط الحمل، وإن لم يكن هذا الحمل متعارفاً عند العامّة.

قوله ﷺ: «كما أفاده صدرالمتألّهين ﷺ»

في الأسفار الأربعة ج ٢، ص ٩٧.

٦ـ قوله ﷺ: *«فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً»*

يعني: الحدّ التامّ.

٧ـ قوله ﷺ: *«إنّما يختلفان بالإجمال والتفصيل»*

ولذا قيل: إنّ الحدّ التامّ والمحدود كالمترادفين.

٨ـ قوله ﷺ: *«الاختلاف بالإبهام وغيره»*

في قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الجنس هوالنوع مبهماً؛ والاختلاف بالتحصيل و غيره[٩] في قولنا: الإنسان ناطق، فإنّ الفصل هوالنوع محصّلاً، كما مرّ في مباحث الماهيّة[١٠]؛ و كالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه[١١]، فيغاير نفسه نفسه، ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة، فيقال مثلاً: الإنسان إنسان. و لمّا كان هذا الحمل ربّما يعتبر في الوجود العينيّ[١٢]، كان الأصوب أن يعرّف باتّحاد الموضوع

يعني: الاختلاف بالإبهام وعدم الإبهام؛ فإنّ الجنس هو النوع بشرط الإبهام، والنوع هو الماهيّة التامّة لابشرط الإبهام. كمامرّ في الفرع الأوّل من فروع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

٩ـ قوله ﷺ: *«الاختلاف بالتحصيل وغيره»*

أي: الاختلاف بالتحصيل وعدم التحصيل؛ فإنّ الفصل هو النوع محصّلاً ـ بشرط التحصّل ـ والنوع هو الماهيّة التامّة لابشرط التحصّل. وقدمرّ في الفرع الأوّل من فروع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

ولا يخفى: أنّ التحصيل هنا مصدر مجهول، فهو بمعنى التحصّل.

١٠ـ قوله ﷺ: *«كما مرّ في مباحث الماهيّة»*

في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

١١ـ قوله ﷺ: *«كالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه»*

لايخفى عليك: أنّ هذا الاختلاف الذي ذكره ﷺ ـ وهو الاختلاف بحسب التوهّم ـ إنّما هو مصحّح الإخبار، بمعنى أنّه يخرج الخبر والقضيّة عن اللغويّة، ولايحتاج الحمل بما هو حمل إلى مثل هذا الاختلاف؛ بل الاختلاف المصحّح لحمل الشيء على نفسه، هو الاختلاف الحاصل باعتبار العقل، بمعنى أنّ العقل ينظر إلى المفهوم ويلاحظه مرّة، فيجعله موضوعاً، ثمّ ينظر إليه ويلاحظه ثانياً، فيجعله محمولاً. وهذا معنى قولهم: إنّ الاختلاف في مثل قولنا «الإنسان إنسان» اعتباريّ، يعنون بذلك أنّ الاختلاف يحصل بتعدّد اعتبار العقل ولحاظه.

و إن شئت فقل: اشتبه عليه مصحّح الحمل بمعنى مخرجه من الغلط بمصحّحه بمعنى مخرجه عن اللغويّة.

١٢ـ قوله ﷺ: *«لمّا كان هذا الحمل ربّما يعتبر في الوجود العينيّ»*

والمحمول ذاتاً.[١٣] ويسمّىٰ هذا الحمل حملاً أوّليّاً ذاتيّاً.[١٤]

و ثانيهما: أن يختلفا مفهوماً و يتّحدا وجوداً، كما في قولنا: زيد إنسان، و قولنا: القطن أبيض، و قولنا: الضاحك متعجّب. و يسمّى هذا الحمل حملاً شائعاً صناعيّاً.[١٥]

فإنّه حينما يقال: «الإنسان إنسان أو حيوان ناطق» تارة: يراد من الإنسان الإنسان بالحمل الأوّليّ، فيكون مفاد القضيّة: أنّ مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان أو مفهوم الحيوان الناطق؛ وأُخرى يراد منه: الإنسان بالحمل الشائع فيكون مفاد القضيّة: أنّ ما هو مصداق الإنسان هو إنسان أو حيوان ناطق. فعلى الأوّل يكون الحمل باعتبار الوجود الذهنيّ، وعلى الثاني باعتبار الوجود العينيّ.

١٣ـ قوله ﷺ: *«كان الأصوب أن يعرّف باتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً»*

حتّى لايتوهّم أنّ هذا الحمل إنّما يجري في المفاهيم فقط.

ولايخفى عليك: أنّه عبّر بالأصوب من جهة أنّ التعريف الأوّل صادق مطلقاً، سواء اعتبر الحمل في الوجود الذهنيّ أو اعتبر في الوجود العينيّ؛ فإنّ الموضوع والمحمول في الحالين متّحدان مفهوماً. ولكن كان الأصوب أن يؤتى بالذات بدل المفهوم حتّى لايتوهّم أنّ الحمل الأوّليّ مختصّ بالمفاهيم، بمعنى أنّه إنّما يعتبر في الوجود الذهنيّ فقط.

١٤ـ قوله ﷺ: *«يسمّى هذا الحمل حملاً أوّليّاً ذاتيّاً»*

قال ﷺ في تذييله على الفصل الثالث من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة: «سمّي ذاتيّاً، لكون المحمول فيه ذاتيّاً للموضوع؛ وأوّليّاً، لأنّه من الضروريّات الأوّليّة، التي لايتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول.» انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره مبتنٍ على ما يراه من كون حمل ذاتيّات الشيء عليه حملاً أوّليّاً. وأمّا على المشهور بينهم، وهو الحقّ، فإنّما سمّي هذا الحمل ذاتيّاً لكونه مرتبطاً بالذات، أي مختصّاً بحمل ذات الموضوع على نفسه.

١٥ـ قوله ﷺ: *«يسمّى هذا الحمل حملاً شائعاً صناعيّاً»*

قال ﷺ في تعليقة منه على الفصل الثالث من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة: «سمّي شائعاً، لأنّه الشائع في المحاورات، وصناعيّاً، لأنّه المعروف المستعمل في الصناعات والعلوم.» انتهى.

و هٰهنا نكتة يجب التنبيه عليها[١٦]، و هي أنّه قد تقدّم في المباحث السابقة[١٧] أنّ الوجود ينقسم إلى ما في نفسه وما في غيره، و ينقسم أيضاً إلى مالنفسه و ما لغيره[١٨]، و هوالوجود النعتيّ، و تقدّم أيضاً امتناع أن توجد ماهيّتان بوجود واحد نفسيّ[١٩]،

فإنّ الصناعات والعلوم هي مجموعة مسائل محمولاتها عوارض ذاتيّة لموضوعاتها. والعرض الذاتيّ محمول خارج عن ذات الموضوع يحمل عليه بلاواسطة في العروض، فحمله عليه يكون شائعاً. وأمّا ما يرى في العلوم من تعريف الموضوع أو المحمول فهو خارج عن العلم؛ فإنّ تصوّر الموضوع وجزئيّاته وتصوّر المحمولات إنّما هي من المبادي التصوّريّة للعلم، و خارجة عن أصل العلم.

١٦ـ قوله ﷺ: *«ههنا نكتة يجب التنبيه عليها»*

يبدو أنّ هذه النكتة تبتني على ما يراه المشّاؤون من اختلاف الجوهر والعرض وجوداً وماهيّة. وأمّا على القول بأنّ العرض شأن من شؤون الجوهر موجود بوجوده، كما هو الحقّ، فلاحاجة إلى هذه النكتة.

ثمّ لايخفى: أنّها إنّما تجري في بعض أقسام الحمل الشائع، وهو ما إذاكان الموضوع ماهيّة جوهريّة أو عرضيّة والمحمول عرضاً أو صورة جوهريّة، وكان مع ذلك من المحمول بالضميمة. وأمّا الهليّات البسيطة بأجمعها، والهليّات المركّبة التي يكون المحمول فيها من المعقولات الثانية المنطقيّة أو الفلسفيّة، وكذا الأعراض التي تكون من الخارج المحمول، فلاموقع فيها للنكتة المذكورة.

١٧ـ قوله ﷺ: *«قد تقدّم في المباحث السابقة»*

في الفصل الأوّل والثالث من المرحلة الثانية.

١٨ـ قوله ﷺ: *«ينقسم أيضاً إلى ما لنفسه وما لغيره»*

أي: ينقسم تقسيماً ثانويّاً. حيث إنّ الوجود في نفسه ـ الذي هو أحد القسمين في التقسيم الأوّل ـ ينقسم إلى ما لنفسه وما لغيره.

١٩ـ قوله ﷺ: *«تقدّم أيضاً امتناع أن توجد ماهيّتان بوجود واحد نفسيّ»*

فيه: أنّ هناك ماهيّات اعترف المصنّف ﷺ بوجودها بعين وجود موضوعها، فهذه هي

بأن يطرد وجود واحد العدم عن نفس ماهيّتين متباينتين، و هو وحدة الكثير المستحيلة عقلاً.

و من هنا يتبيّن أنّ الحمل[٢٠] ـ الذي هو اتّحاد المختلفين بوجه ـ لا يتحقّق في وجود المختلفين النفسيّ؛ و إنّما يتحقّق في الوجود النعتيّ، بأن يكون أحد المختلفين ناعتاً بوجوده للآخر، والآخر منعوتاً به. وبعبارة أُخرى: أحد المختلفين هوالذات بوجوده النفسيّ، والآخر هوالوصف بوجوده النفسيّ، و اتّحادهما في الوجود النعتيّ الذي يعطيه الوصف للذات.[٢١] و هذا معنى قول المنطقيّين: إنّ القضيّة تنحلّ إلى عقدين:

الإضافة، التي قد صرّح‌﵀ في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة بأنّها موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائها وجود منحاز مستقلّ. وصرّح﵀ أيضاً في آخر الفصل الحادي والعشرين من تلك المرحلة بأنّ الفعل والانفعال موجودان بعين وجود موضوعيهما.

وأيضاً سيصرّح﵀ في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة بمثل ذلك في الزمان حيث يقول: «إنّ لكلّ حركة ـ أيّة حركة كانت ـ زماناً خاصّاً بها متشخّصاً بتشخّصها.» انتهى. والتشخّص مساوق للوجود.

وأيضاً في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة أنّ كلّ عرض لازم للوجود، فهو مجعول بعين جعل موضوعه.

وقد صرّح﵀ في موارد بأنّ الجسم التعليميّ تعيّن للجسم الطبيعيّ، وواضح أنّ تعيّن الشيء موجود بعين وجوده.

قوله ﵀: «تقدّم أيضاً»

في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

٢٠ـ قوله ﵀: *«من هنا يتبيّن أنّ الحمل»*

يعني: الحمل الشائع. وقد مرّ أنّ الحكم المذكور إنّما يجري في بعض موارده فقط.

٢١ـ قوله ﵀: *«اتّحادهما في الوجود النعتيّ الذي يعطيه الوصف للذات»*

عقد الوضع، ولا يعتبر فيه إلّا الذات، وما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب، و: عقد الحمل، والمعتبرِ فيه الوصف فقط.[٢٢]

و ههنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم[٢٣]، مسمّى بحمل الحقيقة والرقيقة، مبنيّ على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود[٢٤] و اختلافهما بالكمال والنقص،

ففي قولنا: «زيد عالم» اتّحد زيد بالعالميّة التي هي الوجود النعتيّ، لا بالعلم في نفسه. ولذا تقول: «زيد عالم»، ولا يصحّ أن تقول: «زيد علم»، إلاّ بنوع من التجوّز.

٢٢ـ قوله ﷺ: *«المعتبر فيه الوصف فقط»*

يعني: الوصف بما هو وصف، وهو الاتّصاف، فإنّه هو الوجود الناعت. كمامرّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

٢٣ـ قوله ﷺ: *«ههنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم»*

وذلك لما ثبت عنده أنّ العلّة واجدة لوجود المعلول وكماله بنحو أعلى وأشرف، فالعلّة واجدة لجميع ما في المعلول وزيادة، والمعلول آية لوجود العلّة، ولإفادة هذا المعنى يحمل المعلول على العلّة، وبالعكس. فليس مفاد هذا الحمل اتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومفهوماً، حتّى يكون حملاً أوّليّاً، ولا وجوداً وحقيقةً، حتّى يكون حملاً شائعاً؛ وإنّما مفاده في ما يحمل المعلول على العلّة وفي ما يحمل العلّة على المعلول وجود كمال المعلول في العلّة بنحو أعلى وأشرف، وأنّهما متّحدان في أصل الوجود والكمال، وأنّ المعلول رقيقة وجود العلّة والعلّة حقيقة وجود المعلول. فما به الاتّحاد في هذا الحمل هو أصل الوجود والكمال، وما به الاختلاف فيه مصداقه، بكون أحد المصداقين حقيقة ذلك الكمال والآخر رقيقته.

وبما ذكرنا يعلم: أنّ الموضوع والمحمول في الحمل الأوّلي متّحدان مفهوماً ومختلفان بالإجمال والتفصيل أو بالاعتبار، وفي الحمل الشائع متّحدان مصداقاً ومختلفان مفهوماً، وفي هذا الحمل متّحدان في أصل الوجود وأصل الكمال ومختلفان مصداقاً.

٢٤ـ قوله ﷺ: *«مبنيّ على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود»*

يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلىٰ وأشرف[٢٥] و اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال مادونها من المراتب.

وإن شئت فقل: مبنيّ على اتّحادهما في الكمال الوجوديّ مع اختلافهما في شدّة ذلك الكمال الوجوديّ وضعفه.

قوله ﷺ: «في أصل الوجود»

لافي مرتبة الوجود.

٢٥ـ قوله ﷺ: *«يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبة ...»*

الأوّل مفاد حمل العلّة على المعلول؛ فإنّه يفيد وجود المعلول في العلّة. والثاني مفاد حمل المعلول على العلّة، حيث يدلّ على اشتمال العلّة على كمال المعلول.

الفصل الرابع
[تقسيمات للحمل]

ينقسم الحمل[1] إلى: حمل هو هو، و: حمل ذو هو.[2]

والأوّل مايثبت فيه المحمول للموضوع بلا توقّف على اعتبار أمر زائد، كـقولنا: الإنسان ضاحك؛ ويسمّى أيضاً حمل المواطاة.

۱ـ قوله ﷺ: «ينقسم الحمل»

قد جعلﷺ في بداية الحكمة التقسيمات الثلاثة المذكورة في هذا الفصل مختصّة بالحمل الشائع.

ونقول: أمّا التقسيم الأوّل فلايجري في الحمل الأوّليّ، لأنّ الحمل الأوّليّ من قبيل المواطاة دائماً. ولا يتصوّر فيه الاشتقاق.

لكن يمكن جعل هذا التقسيم تقسيماً للحمل بقول مطلق. وعليه فيشمل المواطاة جميع موارد الحمل الأوّليّ وبعض موارد الحمل الشائع.

وأمّا التقسيم الثاني فيجري في الحمل الأوّليّ أيضاً.

وأمّا التقسيم الثالث فلا يجري في الحمل الأوّليّ ولا يمكن شموله له بوجه؛ فإنّ المحمول فيه ليس وجود الموضوع ولا أثراً من آثاره. فالتقسيم الثالث مختصّ بالحمل الشائع، ولا يمكن جعله تقسيماً لمطلق الحمل.

۲ـ قوله ﷺ: «حمل ذو هو»

أي: حمل هو ذو هو. فالضمير الأوّل عنوان للموضوع، والثاني للمحمول. وسمّي حمل هو ذو هو لأنّه يتمّ بزيادة ذو، كما سمّي بالاشتقاق لأنّه يتمّ بالاشتقاق أيضاً.

والثّاني أن يتوقّف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد، كتقدير ذو أو الاشتقاق، كقولنا: زيد عدل، أي ذو عدل أو عادل.[٣]

و ينقسم أيضاً إلى بتّيّ و غير بتّيّ.

والأوّل: ما كان لموضوعه أفراد محقّقة[٤] يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الانسان كاتب والكاتب متحرّك الأصابع.

والثاني: ما كان لموضوعه أفراد مقدّرة غير محقّقة، كقولنا: المعدوم المطلق لايخبر عنه[٥]، و قولنا: اجتماع النقيضين محال.[٦]

وينقسم أيضاً إلى بسيط و مركّب، و يسمّيان الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة.[٧]

٣ـ قوله ﷺ: *«أي ذو عدل أو عادل»*

فحمل ذو عدل على زيد مواطاة، كحمل عادل؛ وحمل عدل عليه حمل ذوهو واشتقاق.

٤ـ قوله ﷺ: *«ما كان لموضوعه أفراد محققة»*

أي: بالإمكان العامّ، كما أنّ غير البتّيّ هو الذي لايمكن وجود فرد من أفراد موضوعه؛ وذلک لأنّ التقسيم لابدّ أن يكون جامعاً مانعاً.

٥ـ قوله ﷺ: *«كقولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه»*

فالمعدوم المطلق ـ وهو ما يكون معدوماً في الخارج وفي الذهن ـ لافرد له محقّقاً، إذ كلّ ما وجد وتحقّق فهو إمّا ذهنيّ أو خارجيّ، ولكنّ العقل حينما يعتبر المعدومات في الخارج يقسّمها إلى ما هو معدوم في الذهن أيضاً، فيكون معدوماً مطلقاً؛ ويعتبر لاواقعيّته واقعيّة له، ويحكم عليه بأنّه لايخبر عنه.

٦ـ قوله ﷺ: *«قولنا: اجتماع النقيضين محال»*

فاجتماع النقيضين لامصداق له، وإلاّ لم يكن محالاً؛ ولكنّ العقل حينما يلتفت إلى المعدومات يرى بعضها ضروريّ العدم لايمكن له أن يوجد، ومنها اجتماع النقيضين، فيعتبر عدمه و هو اللاواقعيّته واقعيّة له، ويحكم عليه بأنّه ضروريّ العدم لايمكن أن يوجد بوجه.

٧ـ قوله ﷺ: *«يسمّيان الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة»*

والهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها[٨] وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود. والهليّة المركّبة ماكان المحمول فيها أثراً من آثاره و عرضيّاً من عرضيّاته، كقولنا: الإنسان ضاحك؛ فهي تدلّ على ثبوت شيء لشيء، بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشيء.[٩]

و بذلك يندفع ما أورده بعضهم على كلّيّة قاعدة الفرعيّة القائلة: إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، بانتقاضها[١٠] بمثل قولنا: الماهيّة موجودة، حيث إنّ ثبوت الوجود للماهيّة ـ بناءً على مايقتضيه قاعدة الفرعيّة ـ فرع ثبوت الماهيّة، وننقل الكلام إلى ثبوتها، فهو فرع ثبوتها قبل، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل.[١١]

ضمير التثنية يرجع على طريقة الاستخدام إلى القضيّة المشتملة على الحمل البسيط والقضيّة المشتمله على الحمل المركّب. وذلك لأنّ الهليّة هو ما يجاب به عن «هل»، وهي قضيّة؛ فإنّ «هل» لطلب التصديق بوجود شيء أو بوجود صفة لشيء. وتسمّى الأُولى بسيطة، والثانية مركّبة.

ثمّ إنّ الهليّة البسيطة تسمّى أيضاً ثنائيّة، لأنّ مفادها ثبوت الشيء، ولا وجود رابط فيها؛ والمركّبة تسمّى ثلاثيّة، لأنّ مفادها ثبوت شيء لشيء، وفيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط. كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري‌ﷺ في اللئالي المنتظمة، ص ١٥ ـ ١٦

٨ـ قوله ﷺ: *«الهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها»*

أي: قضيّة كان المحمول فيها. فتأنيث الضمير باعتبار معنى «ما».

٩ـ قوله ﷺ: *«بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشيء»*

لايخفى عليك: أنّ الهليّة البسيطة بوجودها الذهنيّ وإن كانت ثبوت شيء لشيء، حيث إنّ الوجود زائد على الماهيّة عارض لها في الذهن، ولكن الفيلسوف لايبحث عن القضيّة بما هو وجود ذهنيّ، وإنّما يبحث عن محكّيها الخارجيّ، وهو ليس إلاّ أمراً واحداً هو الوجود، بناءً على ما هو الحقّ من أصالته.

١٠ـ قوله ﷺ: *«بانتقاضها»*

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله‌ﷺ: «بانتقاضه»

١١ـ قوله ﷺ: *«فيتسلسل»*

والجواب على ما تحصّل أنّ القضيّة هليّة بسيطة، والهليّة البسيطة إنّما تدلّ على ثبوت الشيء، لاعلى ثبوت شيء لشيء، حتّى يقتضي وجوداً للماهيّة قبل وجودها. هذا.

وأمّا ما أجاب به بعضهم[١٢] عن الإشكال بتبديل الفرعيّة من الاستلزام، و أنّ الحقّ أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت، وثبوت الوجود للماهيّة مستلزم لثبوت الماهيّة بنفس هذا الثبوت، فهو تسليم للإشكال.[١٣] و أسوء حالاً منه قول بعضهم[١٤]: إنّ القاعدة مخصّصة بثبوت الوجود للماهيّة. هذا.

هذا إذا فرضنا ثبوت الماهيّة بوجود آخر. وأمّا إذا فرضنا ثبوتها بنفس هذا الوجود، فيلزم تقدّم وجودها على نفسه. قال‏ في الفصل السادس من المرحلة الأُولى من بداية الحكمة: «وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة، من أنّ قاعدة الفرعيّة أعني أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت؛ فثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبله؛ فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه؛ وإن كان غيره، توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها؛ وهلمّ جرّاً، فيتسلسل.» انتهى.

١٢ـ قوله ‏: «أمّا ما أجاب به بعضهم»

وهو المحقّق الدوانيّ.

١٣ـ قوله ‏: «فهو تسليم للإشكال»

أي: قبول للإشكال في قاعدة الفرعيّة وإبطال لها، مع أنّها قاعدة حقّة لاغبار عليها.

١٤ـ قوله ‏: «وأسوء حالاً منه قول بعضهم»

وجه الأسوئيّة: أنّه تخصيص في القواعد العقليّة. كما صرّح‏ بذلك في هامش البداية.

قوله ‏: «قول بعضهم»

وهو الرازي صاحب المباحث المشرقيّة.

الفصل الخامس
في الغيريّة وأقسامها

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة.[1] و تنقسم الغيريّة إلى ذاتيّة و غير ذاتيّة.[2] ....

۱ـ قوله ﷺ: *«قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة»*

أي: من عوارضها الذاتيّة، كما في غرر الفرائد والأسفار. والعرض الذاتيّ هو ما يعرض موضوعه أوّلاً وبالذات، أي بلاواسطة في العروض. وعند المصنّف ﷺ لابدّ أن يكون مساوياً لموضوعه، كما مرّ في المدخل.

قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

۲ـ قوله ﷺ: *«تنقسم الغيريّة إلى ذاتيّة وغير ذاتيّة»*

لايخفى عليك: أنّ المصنّف ﷺ عدّ التماثل من الوحدة. ولذا حصر أقسام الغيريّة في التقابل والتخالف. ولكن لمّا كان المتماثلان متغايرين بالحقيقة ـ وقد اعترف نفسه ﷺ في الفصل الثاني أنّ وحدتهما مجازيّة وبواسطة في العروض ـ كان الأولى أن يقسّم الغيريّة إلى ذاتيّة يكون فيها ذات كلّ من المتغايرين غير ذات الآخر، وغير ذاتيّة لاتكون كذلك، فتسمّى الغيريّة غير الذاتيّة بالتماثل. ثمّ يقسّم الغيريّة الذاتيّة إلى ما يكون فيه كلّ من الذاتين طارداً للآخر بذاته، وهو التقابل، وإلى ما لايكون كذلك، وهو التخالف.

قال ﷺ في غرر الفرائد، ص ۱۱۲: «والغيريّة ـ التي هي مقسم للتقابل والتخالف والتماثل ◄

فالغيريّة الذاتيّة هي أن يدفع أحد شيئين الآخرَ بذاته[٣]، فلا يجتمعان لذاتيهما، كالمغايرة بين الوجود والعدم؛ وتسمّى تقابلاً. وقد عرّفوا التقابل بأنّه امتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد. و نسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين[٤]، ....

بوجه بأن يقال: الغيران إمّا متقابلان أو متخالفان أو متماثلان ـ من العوارض الذاتيّة للكثرة.» انتهى.

وقال‌ﷺ في هامشه: «قولنا: «وللتماثل بوجه» فإنّ التماثل قد يدرج في الهوهويّة ...» انتهى.

وقد رجّح صدرالمتألّهين‌ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٠١ كون المماثلة من أقسام الغيريّة، قال: «المماثلة أيضاً من أقسام الغيريّة بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها؛ لأنّها بالحقيقة من عوارض الكثرة ... . فإنّ جهة الاتّحاد في الجميع ترجع إلى التماثل ... وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنيّة للمعنى الكلّيّ المنتزع من الشخصيّات عند تجريدها عن الغواشي المادّيّة، فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة، بخلاف جهة الكثرة؛ فإنّها خارجيّة.» انتهى.

ولكن يبقى بعد ذلك سؤال، وهو أنّه هل الأُخوّة وأمثالها من الإضافات المتشابهة الأطراف من التماثل، أو من التضايف الذي هو عندهم قسم من التقابل؟ والذي يسهّل الأمر هو ما قوّيناه في محلّه من أنّ التضايف ليس من التقابل في شيء.

٣ـ قوله ﷺ: *«فالغيريّة الذاتيّة هي أن يدفع أحد شيئين الآخَر بذاته»*

وبعبارة أُخرى: الغيريّة الذاتيّة هي تطارد الشيئين المتقابلين وتدافعهما، كما سيأتي في خاتمة هذه المرحلة.

ومن هنا يظهر أنّ الغيريّة الذاتيّة عنده‌ﷺ مصطلح لمعنى خاصّ؛ ولا يراد بها كون ذات كلّ من الأمرين مغايراً لذات الآخر، في مقابل المثلين اللذين هما متوافقان في ذاتهما وماهيّتهما النوعيّة. يدلّ على ذلك أنّ المتخالفين أيضاً لكلّ منهما ذات غير الآخر، كالحلاوة والسواد، مع أنّ الغيريّة فيهما غيريّة غير ذاتيّة بحسب هذا المصطلح.

٤ـ قوله ﷺ: *«نسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين»*

للدلالة على كونه لذاتيهما. والمراد بالمحلّ الواحد مطلق الموضوع[٥]، ولو بحسب فرض العقل، حتّى يشمل تقابل الإيجاب والسلب، حيث إنّ متن القضيّة كالموضوع لهما.[٦] و تقييد التعريف بجهة واحدة، لإدخال[٧] ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين،

↩ أي: إلى نفس الشيئين من دون تقييده بحيثيّة، بأن يقال: امتناع اجتماع شيئين بما هما كذا ـ مثل ما يأتي في المثلين: إنّهما يمتنع اجتماعهما لا لذاتيهما بل لوجودهما ـ حتّى يكون الامتناع مستنداً إلى تلك الحيثيّة لاإلى ذاتيهما.

٥ـ قوله ﷺ: *«المراد بالمحلّ الواحد مطلق الموضوع»*

أي مطلق المحلّ، سواء كان محلاً حقيقيّاً أم محلاً اعتباريّاً.

والمحلّ الحقيقيّ أعمّ من الموضوع بالمعنى الأخصّ، الذي هو محلّ العرض، ومن المادّة، التي هي محلّ للصور الجوهريّة.

٦ـ قوله ﷺ: *«إنّ متن القضيّة كالموضوع لهما»*

وجه الإتيان بالكاف، هو أنّ الإيجاب والسلب إنّما يكونان متناقضين باعتبار محكيّيهما، فالتناقض يرجع في الحقيقة إلى المحكيّين، فلايكون التناقض دائراً بين نفس الإيجاب والسلب حتّى تكون القضيّة التي هي مورد الإيجاب والسلب ومتعلّقهما موضوعاً للمتناقضين.

٧ـ قوله ﷺ: *«تقييد التعريف بجهة واحدة لإدخال»*

الصحيح «لإدخال»، بدل ما في النسخ من قوله ﷺ «لإخراج». وذلك لأنّ هذا القيد كسائر قيود التعريف وقع في سياق ما هو في معنى النفي، أعني الامتناع. وواضح أنّ نقيض الأخصّ أعمّ. فالتقييد بوحدة الجهة لإدخال ما اجتمع من المتقابلين في شيء واحد ولكن من جهتين.

وهذا كما أنّ قيد وحدة الزمان لإدخال ما اجتمع من المتقابلين في موضوع واحد في زمانين كما سيصرّح بذلك بقوله ﷺ: «والتقييد بوحدة الزمان ليشمل ...». انتهى.

قال ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٠٢: «ودخل بقيد وحدة المحلّ مثل التقابل الذي بين السواد والبياض، ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود، كسواد الحبشيّ وبياض الروميّ، وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الأُبوّة والبنوّة ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد باعتبار جهتين.» انتهى.

ككون زيد أباً لعمرو و ابناً لبكر. والتقييد بوحدة الزمان، ليشمل ما كان من التقابل زمانيّاً، فليس عروض الضدّين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف.[٨]

ولا ينتقض التعريف بالمثلين[٩]، الممتنع اجتماعهما عقلاً؛ لانّ أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهيّة النوعيّة المشتركة بينهما[١٠]، وإنّما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد[١١]، كما تقدّم في مباحث الوجود.[١٢]

٨ـ قوله ﷺ: *«ناقضاً للتعريف»*

أي: ليس ناقضاً له في عكسه وشموله. فإنّ التعريف لابدّ أن يكون جامعاً مانعاً، فينتقض إن لم يكن جامعاً، كما ينتقض لولم يكن مانعاً.

٩ـ قوله ﷺ: *«لا ينتقض التعريف بالمثلين»*

أي: في طرده. وكذا في ما سيأتي من الانتقاض بعين الملزوم ونقيض اللازم.

١٠ـ قوله ﷺ: *«لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهيّة النوعيّة المشتركة بينهما»*

من قبيل تعليق الحكم بالوصف، المشعر بالعلّيّة. يريد كيف يمكن أن يدفع أحدهما الآخر بذاته مع أنّ ذاتهما واحدة؟ فهل يمكن أن يدفع الشيء نفسه؟!

١١ـ قوله ﷺ: *«إنّما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد»*

فهما إنّما يمتنع اجتماعهما لوجودهما لالذاتيهما. فإنّ الوجود عرضيّ خارج عن الذات، إذ الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي.

ولا يخفى: أنّ المثلين إنّما يمتنع اجتماعهما من جهة أنّ لكلّ منهما وجوداً مغايراً للآخر، والاجتماع يستلزم أن يكون الوجودان في حين كثرتهما وجوداً واحداً، وهو بعينه وحدة الكثير، وهو محال.

وأمّا تكرّر الوجود بعينه فهو محال من جهة أنّ التكرّر يستلزم كون الوجود وهو مساوق للتشخّص كثيراً في حين الوحدة الشخصيّة، وهو بعينه كثرة الواحد، وهو محال.

فاجتماع المثلين ليس مستلزماً لتكرّر الوجود حتّى يكون امتناعه من جهة استحالة تكرّر الوجود. نعم! كثرة الواحد ووحدة الكثير كلاهما يستلزمان وجود التمايز وعدمه، فكلاهما يرجعان إلى التناقض، فاجتماع المثلين يمتنع بمثل ما يمتنع به تكرّر الوجود.

١٢ـ قوله ﷺ: *«كما تقدّم في مباحث الوجود»*

في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى.

ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعين الملزوم؛ فإنّ نقيض اللازم إنّما يعاند عين الملزوم لمعاندته اللازم الذي هو نقيضه[١٣]؛ فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه، لالذاته.

والغيريّة غيرالذاتيّة أن يكون الشيئان لايجتمعان لأسباب أُخر غير ذاتيهما، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، و تسمّى خلافاً. و يسمّى أيضاً الغير بحسب التشخّص والعدد آخر.[١٤]

والتقابل ينقسم إلى أربعة أقسام و هي: تقابل التناقض، وتقابل العدم والملكة، وتقابل التضايف، و تقابل التضادّ. والأصوب في ضبط الأقسام أن يقال[١٥]: إنّ

١٣ـ قوله ﷺ: *«إنّما يعاند عين الملزوم لمعاندته اللازم الذي هو نقيضه»*

فالأربعة يمتنع اجتماعها مع عدم الزوجيّة، ولكن ليس ذلک من جهة أنّ عدم الزوجيّة بذاته يعاند الأربعة، فإنّه لولم تكن الزوجيّة لازمة للأربعة لم يكن هناک تعاند بين الأربعة وعدم الزوجيّة. فالتعاند إنّما حصل من جهة أنّ عدم الزوجيّة نقيض للزوجيّة التي هي لازمة للأربعة يمتنع انفكاكها عنها. فالتعاند بالذات بين عدم الزوجيّة والزوجيّة. فيسري حكم اللازم إلى الملزوم لأجل اللزوم، ويصير بذلک عدم الزوجيّة معانداً للأربعة أيضاً.

١٤ـ قوله ﷺ: *«يسمّى أيضاً الغير بحسب التشخّص والعدد آخر»*

قال ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٠١ «الغير في التشخّص والعدد اختصّ باسم «الآخر» بحسب اصطلاح مّا.» انتهى.

وقال الحكيم السبزواري ﷺ في تعليقته: «الغير في التشخّص يسمّى بالآخر بحسب اصطلاح مّا، وبالمثل بحسب اصطلاح آخر.» انتهى.

وما حكيناه عن الأسفار موجود في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ٩٩ أيضاً.

١٥ـ قوله ﷺ: *«الأصوب في ضبط الأقسام أن يقال»*

وهناک ضبط آخر ذكره الرازي في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ١٠٢، وكذا غيره. واختاره ﷺ في بداية الحكمة في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة بقوله: «إنّ المتقابلين إمّا أن يكونا وجوديّين أولا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر،

المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أولا. وعلى الأوّل إمّا أن يكون هناك موضوع قابل[١٦]، كالبصر والعمى، فهو تقابل العدم والملكة؛ أولا يكون، كالإيجاب والسلب[١٧]، و هو تقابل التناقض. وعلى الثاني و هو كونهما وجوديّين فإمّا أن لايعقل أحدهما إلّا معالآخر و بالقياس إليه، كالعلو والسفل[١٨]، و هو تقابل التضايف، أولا، و هو تقابل التضادّ.

كالعلو والسفل، فهما متضائفان، و التقابل تقابل التضايف؛ أولا يكونا كذلك، كالسواد والبياض، فهما متضادّان، والتقابل تقابل التضادّ. وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، إذ لاتقابل بين عدميّين، وحينئذ إمّا أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالعمى والبصر، ويسمّى تقابلهما تقابل العدم والملكة؛ وإمّا أن لايكون كذلك كالنفي والإثبات، ويسمّيان متناقضين، وتقابلهما تقابل التناقض. كذا قرّروا.» انتهى.

و وجه الأصوبيّة ما ذكره في الأسفار ج ٢، ص ١٠٣، من أنّ الضبط الثاني يرد عليه الاعتراض بجواز كونهما عدميّين كالعمى واللاعمى، اللذين يتقابلان بالسلب و الإيجاب. و أمّا الضبط الأوّل فهو سليم عن هذا الاعتراض، إذ يصدق في مثل العمى واللاعمى أنّ أحدهما عدم للآخر.

١٦ـ قوله ﷺ: *«إمّا أن يكون هناك موضوع قابل»*

أي إمّا أن يشترط أن يكون هناك موضوع قابل؛ وذلك لأنّ الفارق بين العدم والملكة وبين المتناقضين إنّما هو اعتبار وجود الموضوع القابل في العدم في الأوّل دون الثاني؛ وليس الفارق بينهما مجرّد وجود الموضوع القابل، لأنه ربما كان للمتناقضين أيضاً موضوع قابل. ألا ترى أنّ البياض واللابياض متناقضان ولهما موضوع قابل هو الجسم؟! وهكذا في كثير من الموارد.

١٧ـ قوله ﷺ: *«كالإيجاب والسلب»*

وكذا ما في معناهما من المفردات، كما سيأتي في الفصل اللاحق.

١٨ـ قوله ﷺ: *«كالعلو والسفل»*

عُلو الشيء مثلّثة: أرفعه. نقيض سُفله. والسُفل بالضمّ. والكسر لغة: نقيض العُلو. كذا في كتب اللغة.

الفصل السادس
في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب[1]، كقولنا: زيد أبيض وليس زيد بأبيض، أو ما هو

١ـ قوله ﷺ: *«هو تقابل الإيجاب والسلب»*

هذا بحسب مقام الإثبات؛ وإلاّ فالتناقض ثبوتاً إنّما هو بين الوجود الحقيقيّ وعدمه، أعمّ من أن يكون ذلك الوجود هو وجود شيء، وهو الذى تحكيه الهليّة البسيطة، أو وجود شيء لشيء، وهو الذي تحكيه الهليّة المركّبة.

يدلّ على ما ذكرنا قولهﷺ الآتي: «وأحد الطرفين في المتناقضين هو العدم، والعدم اعتبار عقليّ لامصداق له في الخارج.» انتهى. ومثله ما جاء في تتمّة الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة. بل يدلّ عليه أيضاً عدّه في الفصل السابق أحد المتناقضين عدماً للآخر.

وأمّا وجه تخصيص التناقض في مقام الإثبات بالإيجاب والسلب، فهو ما ذكرناه في مبحث الوجود الذهنيّ: من أنّ القضيّة تحكي وجود مصداقه بخلاف التصوّر المفرد. فالإيجاب يحكي الوجود ـ وجود الشيء أو وجود شيء للشيء ـ والسلب المقابل له يحكي عدم ذلك الوجود. وأمّا المفردات من التصوّرات، فهي وإن كانت حاكية لمصاديقها، لكنّها لاتحكي وجودها ولاعدمها؛ فالإنسان وإن كان يحكي ما يصدق عليه الإنسان، لكنّه لابشرط بالإضافة إلى وجود الإنسان وعدمه؛ فإنّ الموضوع في قضيّتي «الإنسان موجود»، «والإنسان معدوم»، يحكي مصداقه، بينما المصداق على تقدير صدق الأُولى موجود، وعلى تقدير

لج

في معنى الإيجاب والسلب من المفردات، كالإنسان واللاإنسان، والعمى واللاعمى، والمعدوم واللامعدوم.[٢]

والنقيضان لايصدقان معاً ولا يكذبان معاً، و إن شئت فقل: لايجتمعان ولايرتفعان. فمآل تقابل التناقض إلىٰ قضيّة منفصلة حقيقيّة، هي قولنا: إمّا أن يصدق

صدق الثانية معدوم. وهكذا الكلام في اللاإنسان. فكلّ من الإنسان واللاإنسان يلائم وجود الإنسان وعدمه. فلاتقابل بينهما بذاتيهما.

نعم! إذا أُخذت المفردات لابذواتها، بل بما أنّها مضامين لقضايا ـ كالإنسان يراد به وجود الإنسان على أنّه مضمون قولنا: «الإنسان موجود»، واللاإنسان يراد به عدم وجود الإنسان كمضمون قولنا: «الإنسان ليس بموجود» ـ تحقّق التناقض بينها بذلك.

ولا يخفى عليك: أنّ مقام الثبوت هو المناسب للفيلسوف الباحث عن الموجود بما هو موجود، وأمّا البحث عن مقام الإثبات فلعلّه بالمنطقيّ أنسب، إلاّ أنّه لمّا كان مقام الإثبات محلاًّ للخلاف، حيث يبدو من بعضهم القول بتحقّق التناقض بين المفردات والقضايا على حدّ سواء، تعرّض المصنّف‌ﷺ لمقام الإثبات.

وقد يقال: إنّ الوجه في ذلك عند المصنفﷺ هو ما سيأتي بُعيد هذا، من أنّ العقل إنّما ينال مفهوم الوجود أوّلاً معنى حرفيّاً في القضايا، ثمّ بعد ذلك يلتفت إلى ما ناله فينظر إليه مستقلّاً وبذلك يسبك منه المعنى الاسميّ. ويجري نظير ذلك في العدم. وقد يستشهد لذلك تفريع قولهﷺ: «فتقابل التناقض بين الإيجاب والسلب أوّلاً وبالذات وبين غيرهما بعرضهما» انتهى.

ولكن يرد عليه: أنّه لو أراد ذلك لوجب عليه أن يقول في صدر الفصل: وهو تقابل الإيجاب والسلب أو ما هو في معناهما من الوجود والعدم.

٢ـ **قولهﷺ: *«كالإنسان واللاّإنسان والعمى واللاعمى والمعدوم واللاّمعدوم»***

أتى بثلاثة أمثلة للدلالة على أنّ المتناقضين كما يمكن أن يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، يمكن أن يكونا عدميّين، وأنّه إذاكانا عدميّين يمكن كون العدم المفروض عدماً مطلقاً ويمكن أن يكون عدم ملكة.

الإيجاب و إمّا أن يصدق السلب؛ فالتناقض في الحقيقة بين الإيجاب والسلب.

ولا ينافي ذلك تحقّق التناقض بين المفردات، فكلّ مفهوم أخذناه في نفسه ثمّ أضفنا إليه معنى النفي: كالإنسان واللاإنسان، والفرس واللافرس، تحقّق التناقض بين المفهومين؛ و ذلك أنّا إذا أخذنا مفهومين متناقضين ـ كالإنسان واللاإنسان ـ لم نرْتَب أنّ التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء، فالإنسان يطرد بذاته اللاإنسان، كما أنّ اللاإنسان يطرد بذاته الإنسان؛ و ضروريّ أنّه لولم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللاإنسان ولم يناقضه[٣]، فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لأنّهما في معنى وجود الإنسان و عدم الإنسان، ولا يتمّ ذلك إلّا باعتبار قيام الوجود بالإنسان؛ و كذا العدم. فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لانحلالهما إلى الهليّتين البسيطتين، و هما قضيّتا: الإنسان موجود، وليس الإنسان بموجود. ونظير الكلام يجري في المتناقضين: قيام زيد ولا قيام زيد، فهما في معنى وجود القيام لزيد و عدم القيام لزيد، و هما ينحلّان إلى هليّتين مركّبتين، هما قولنا: «زيد قائم»، و قولنا: «ليس زيد بقائم».

فتقابل التناقض بالحقيقة بين الإيجاب والسلب، و إن شئت فقل: بين الوجود والعدم[٤]، غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول[٥]، إن شاء اللّه تعالى، أنّ العقل

٣ـ قوله ﷺ: *«لم يطارد اللاإنسان ولم يناقضه»*

لأنّ كلّاً من الإنسان واللاّإنسان ـ لمكان كونه تصوّراً مفرداً ـ يكون لابشرط عن وجود الإنسان وعدمه، فلا تطارد بينهما.

٤ـ قوله ﷺ: *«إن شئت فقل: بين الوجود والعدم»*

أي: بين مفهومي الوجود والعدم، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول إن شاء اللّه إلى آخره» انتهى.

٥ـ قوله ﷺ: *«غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول»*

إنّما ينال مفهوم الوجود أوّلاً معنىً حرفيّاً في القضايا، ثمّ يسبك منه المعنى الاسميّ بتبديله منه وأخذه مستقلّاً بعد ماكان رابطاً؛ و يصوّر للعدم نظير ماجرى عليه في الوجود؛ فتقابل التناقض، بين الإيجاب والسلب أوّلاً وبالذات، و بين غيرهما بعرضهما.[۶]

فما في بعض العبارات، من نسبة التناقض إلى القضايا ـ كما في عبارة التجريد[۷]: «إنّ تقابل السلب والايجاب راجع إلى القول والعقد»[۸] انتهى ـ أُريد به السلب

يعني: أنّه إذا قلنا إنّ التقابل بين مفهومي الوجود والعدم، فلابدّ لنا أن نلتفت إلى أنّ الوجود والعدم ينتزعان من الايجاب والسلب، فتقابل التناقض أوّلاً وبالذات إنّما هو بين الإيجاب والسلب، وإنّما يتحقّق بين الوجود والعدم لكونهما مضمونين للإيجاب والسلب ومأخوذين منهما.

قوله ﷺ: «غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول»

لايخفى ما فيه: فإنّ نيل الذهن كلاً من مفهوم الوجود والعدم أوّلاً معنى حرفيّاً وسبک المعنى الاسميّ منه لايثبت كون التناقض بين المعنى الحرفيّ، أعني وهما الإيجاب والسلب، بالذات، وكونه بين المعنيين الاسميّين، وهما الوجود والعدم بالعرض؛ لأنّ التقابل إنّما هو بين محكيّي المفهومين، لابين المفهومين أنفسهما.

قوله ﷺ: «سيأتي»

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

۶ـ قوله ﷺ: «بين غيرهما بعرضهما»

يعني: أنّ التقابل في الحقيقة بين الإيجاب والسلب، وأمّا بين مفهومي الوجود والعدم فبالعرض؛ كما أنّ في غيرهما في المفردات أيضاً بالعرض؛ وكما أنّ في القضايا أيضاً كذلک، على ما سيظهرلک بُعيد هذا. فتبيّن أنّ مصداق قوله ﷺ: «غيرهما» أُمور ثلاثة: ۱ـ مفهوما الوجود والعدم ۲ـ المفردات غير الوجود والعدم ۳ـ القضايا.

۷ـ قوله ﷺ: «كما في عبارة التجريد»

راجع كشف المراد، المقصد الأوّل، المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني، ص ۱۰۷.

۸ـ قوله ﷺ: «إنّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد»

والإيجاب من حيث الإضافة إلى مضمون القضيّة بعينه.[٩]

وقد ظهر أيضاً أنّ قولهم: «نقيض كلّ شيء رفعه»، أُريد فيه بالرفع الطرد الذاتيّ، فالإيجاب والسلب يطرد كلّ منهما بالذات مايقابله.

و أمّا تفسير من فسّر الرفع بالنفي والسلب[١٠]، فصرّح بأنّ نقيض الإنسان هواللاإنسان و نقيض اللاإنسان اللالاإنسان، و أمّا الإنسان فهو لازم النقيض، وليس بنقيض، فلازم تفسيره كون تقابل التناقض من جانب واحد دائماً، و هو ضروريّ البطلان.[١١]

أي: إنّ تقابل التناقض راجع إلى القضيّة؛ فإنّ تقابل التناقض يسمّى في عرفهم تقابل الإيجاب والسلب. والقول والعقد اسمان من أسماء القضيّة.

٩ـ قوله ﷺ: *«أُريد به السلب والإيجاب من حيث الإضافة إلى مضمون القضيّة بعينه»*

وإلاّ فالقضيّة في حدّ نفسها، بقطع النظر عمّا فيها من الإيجاب والسلب، كالمفردات، في كونها لابشرط بالنسبة إلى وجود النسبة وعدمها بحسب الواقع ونفس الأمر.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٧: «ما وقع في عبارة التجريد: إنّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد، ليس بصواب. كيف؟! وتقابل القضيّتين ليس من حيث إنّهما قضيّتان، ولا باعتبار موضوعهما، بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد. فالتقابل بالحقيقة إنّما يكون بين نفس النفي والإثبات، وبين القضايا بالعرض.» انتهى.

١٠ـ قوله ﷺ: *«أمّا تفسير من فسّر الرفع بالنفي والسلب»*

كالمحقّق السيّد الداماد ﷺ في القبسات، ص ٢١ ـ ٢٢ حيث قال:

«نقيض كلّ مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط الصرف الساذج، لاالسلب العدوليّ، ولاإيجاب السلب البسيط. ففي المفهومات المفردة نقيض سلب الوجود سلب سلب الوجود، والوجود لازم النقيض، لاهو بعينه؛ وفي العقود نقيض السالب سالب السالب، والموجب لازم النقيض، لاعينه.» انتهى.

١١ـ قوله ﷺ: *«هو ضروريّ البطلان»*

و من أحكام تقابل التناقض أنّ تقابل النقيضين إنّما يتحقّق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز[١٢]، لأنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين، و أحد الطرفين في المتناقضين

لأنّ التقابل نسبة كما سيصرّح‌ﷺ به في الفصل التاسع. والنسبة تقوم بطرفين. فكلّ من الطرفين له نسبة التقابل إلى الطرف الآخر. هذا على ما يراه المصنّف‌ﷺ.

ولكن يمكن أن يقال في وجه البطلان: إنّ تعريف التقابل وهو امتناع اجتماع شيئين إلى آخره صادق على اجتماع كلّ من الإنسان واللاإنسان مع الآخر.

١٢ـ قوله ﷺ: «*أنّ تقابل النقيضين إنّما يتحقّق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز*»

حاصله: أنّه أ: لمّا كان التقابل نسبة، و

ب: كانت النسبة تحتاج إلى طرفين تقوم بهما، و

ج: أحد الطرفين في التناقض هو العدم، و

د: العدم لاواقع له حتّى يمكن أن يقع طرفاً للنسبة،

كان التقابل في التناقض مجازيّاً، حيث إنّ العقل يجعل القضيّة السالبة ـ بوجودها الذهنيّ أو اللفظيّ ـ من جهة سلبها مقابلاً للقضيّة الموجبة من جهة إيجابها.

فالتقابل ينسب إلى القضيّتين المعقولتين أو الملفوظتين، الموجبة والسالبة، تجوّزاً من جهة حكايتهما الوجود والعدم الخارجيّين اللذين هما متناقضان بالذات، هذا.

وقد تصدّى‌ﷺ في بداية الحكمة لتصحيح هذا التقابل بأنّ العقل يعتبر العدم وهو بطلان محض طرفاً للإيجاب، حيث يعتبر اللّاواقعيّة واقعيّة له. قال‌ﷺ في تتمّة المرحلة الثامنة منها: «التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقيّاً خارجيّاً، بل عقليّ بنوع من الاعتبار؛ لأنّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين، والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محقّقين، وأحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم وبطلان؛ لكنّ العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

وأمّا تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظّ من التحقّق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فينتزع عدمها منه؛ وهذا المقدار من الوجود الانتزاعيّ كافٍ في تحقّق النسبة.» انتهى.

هوالعدم، والعدم اعتبار عقليّ لامصداق له في الخارج. و هذا بخلاف تقابل العدم والملكة، فإنّ العدم فيه ـ كما سيأتي إن شاء اللّه[١٣] ـ عدم مضاف إلى أمر موجود[١٤]، فله حظّ من الوجود[١٥]، فالتقابل فيه قائم في الحقيقة بطرفين موجودين.

و من أحكام هذا التقابل امتناع الواسطة بين المتقابلين به؛ فلا يخلو شيء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين. فكلّ أمر مفروض إمّا هو زيد مثلاً أوليس بزيد[١٦]، و

ولكنّ الحقّ أنّ التقابل فيه حقيقيّ لاحاجة فيه إلى التجوّز أو الاعتبار؛ وذلك لأنّ التقابل إنّما هو امتناع الاجتماع، والامتناع ـ على مامرّ منه ﷺ التصريح به في خاتمة المرحلة الرابعة أمر عدميّ، فلايحتاج إلى طرفين موجودين، لأنّ العقل حينما يلاحظ الوجود والعدم يرى امتناع اجتماعهما لذاتيهما.

نعم لو فسّر التقابل بالتطارد، احتيج إلى اعتبار واقعيّة للعدم، حتّى يصحّ اتّصافه بوصف الطرد الذي هو وصف ثبوتيّ.

ولكن لاضرورة تضطرّ إليه بعد ما علم من تعريف التقابل.

١٣ـ قوله ﷺ: *«كما سيأتي إن شاء الله»*

في الفصل الآتي.

١٤ـ قوله ﷺ: *«عدم مضاف إلى أمر موجود»*

حيث إنّه عدم صفة في موضوع موجود من شأنه أن يتّصف بتلك الصفة. فالموضوع أمر موجود أُضيف إليه العدم وارتبط به.

١٥ـ قوله ﷺ: *«فله حظّ من الوجود»*

وحظّه هو كونه وجوداً انتزاعيّاً، بمعنى أنّه لاوجود له إلاّ وجود منشأ انتزاعه، وهو هنا الموصوف الذي قد يسمّى موضوعاً أيضاً. صرّح ﷺ بما ذكرناه في تتمّة المرحلة الثامنة من بداية الحكمة، وقد حكيناها بألفاظها في التعليقة ذات الرقم ١٢.

١٦ـ قوله ﷺ: *«إمّا هو زيد مثلاً أو ليس بزيد»*

على نحو السالبة المحصّلة، لاعلى نحو الموجبة المعدولة المحمول؛ وذلك لأنّ نقيض

إمّا هو أبيض أوليس بأبيض، و هكذا. فكلّ نقيضين مفروضين يعمّان جميع الأشياء.

و من أحكام هذا التقابل أنّ النقيضين لايصدقان معاً ولايكذبان معاً[١٧]، على سبيل القضيّة المنفصلة الحقيقيّة، كما تقدّمت الإشارة إليه[١٨]؛ و هي قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب.

و هي قضيّة بديهيّة أوّليّة يتوقّف عليها العلم بصدق كلّ قضيّة مفروضة[١٩]،

الإيجاب هو السلب، وأمّا الايجاب العدوليّ فهو من قبيل عدم الملكة بالنسبة إلى الإيجاب، فيمكن ارتفاعهما عن غير الموضوع القابل.

وبما ذكرنا يظهر أنّ ما قد يقال في بيان هذا الحكم، من أنّ كلّ شيء مفروض إمّا هو زيد أو لازيد، غير متين، لأنّ الشيء الوجوديّ لايمكن أن يكون مصداقاً لأمر عدميّ. فعمرو ليس بلازيد كما ليس بزيد.

١٧ـ قوله ﷺ: «أنّ النقيضين لايصدقان معاً ولا يكذبان معاً»

والدليل على هذا الحكم مجموع أمرين، أحدهما: التقابل، وثانيهما: ما مرّ في الحكم السابق، من امتناع الواسطة بين النقيضين؛ فبمقتضى الأوّل لايصدقان، أي لايجتمعان؛ وبمقتضى الثاني لايكذبان، أي لايرتفعان.

١٨ـ قوله ﷺ: «كما تقدّمت الإشارة إليه»

في أوّل الفصل.

١٩ـ قوله ﷺ: «يتوقّف عليها العلم بصدق كلّ قضيّة مفروضة»

مراده ﷺ: أنّه يتوقّف عليها اليقين بصدق كلّ قضيّة، حيث إنّ اليقين هو العلم بأنّ هذا كذا ولا يمكن أن لايكون كذا، وإذا علم بأنّ هذا كذا، لايعلم أنّه لايمكن أن لايكون كذا إلاّ بالاستناد إلى المنفصلة الحقيقيّة المذكورة، وهو قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب.

ويشهد لما ذكرنا قوله ﷺ الآتي: «ولذا كان الشكّ في صدق هذه المنفصلة الحقيقيّة مزيلاً للعلم بكلّ قضيّة مفروضة» انتهى. وأمّا نفس الصدق، فلمّا لم يكن إلاّ مطابقة الخبر للواقع جاز أن يتحقّق وإن كان اجتماع النقيضين ممكناً، حيث إنّ صدق «هذا ذاك» لايدفعه صدق «هذا

ضروريّة كانت أو نظريّة. فليس يعلم صدق قولنا: الأربعة زوج، مثلاً، إلّا إذا علم كذب قولنا: ليست الأربعة بزوج، وليس يعلم صدق قولنا: العالم حادث، إلّا إذا علم كذب قولنا: ليس العالم بحادث. ولذا سمّيت قضيّة امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما بأُولى الأوائل.

ولذا كان الشكّ في صدق هذه المنفصلة الحقيقيّة مزيلاً للعلم بكلّ قضيّة مفروضة؛ إذ لايتحقّق العلم بصدق قضيّة إلّا إذا علم بكذب نقيضها، والشكّ في هذه المنفصلة الحقيقيّة يوجب الشكّ في كذب النقيض، و لازمه الشكّ في صدق النقيض الآخر؛ ففي الشكّ فيها هلاك العلم كلّه و فساده من أصله، و هو أمر تدفعه الفطرة الإنسانيّة. و ما يدّعيه السوفسطيّ من الشكّ دعوىً لاتتعدّى طور اللفظ البتّة؛ و سيأتي تفصيل القول فيه.[٢٠]

ليس بذاك» لو فرضنا أنّه اجتمع النقيضان.

قال في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة: «وأولى الأوّليّات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، التي يفصح عنها قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب. وهي منفصلة حقيقيّة لاتستغني عنها في إفادة العلم قضيّة نظريّة ولا بديهيّة، حتّى الأوّليّات.» انتهى. ومثله في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة.

٢٠ـ قوله : *«سيأتي تفصيل القول فيه»*

في تنبيه الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

الفصل السابع
في تقابل العدم و الملكة

و يسمّى أيضاً تقابل العدم و القنية.[1] و هما أمر وجوديّ عارض لموضوع من شأنه أن يتّصف به[2]، وعدم ذلك الأمر الوجوديّ في ذلك الموضوع؛ كالبصر، والعمى، الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

ولا يختلف الحال في تحقّق هذا التقابل[3]،

١ـ قوله ﷺ: *«ويسمّى أيضاً تقابل العدم والقنية»*

قال في المعجم الوسيط: «القنية بكسر القاف وضمّها مع سكون النون: ما اكتسب» انتهى. وفسّرها الحكيم السبزواري ﷺ في شرح غرر الفرائد بأصل المال وما يقتنى.

٢ـ قوله ﷺ: *«هما أمر وجوديّ عارض لموضوع من شأنه أن يتّصف به»*

لايخفى عليك: أنّ قيد الشأنيّة بالنسبة إلى الأمر الوجوديّ العارض قيد توضيحيّ، إذ لايمكن أن يعرض وصف موضوعاً من دون أن يكون لذلك الموضوع قابليّة الاتّصاف بذلك الوصف. فذكر هذا القيد إنّما هو تمهيد لبيان شرط موضوع العدم.

قوله ﷺ: «هما أمر وجوديّ عارض لموضوع من شأنه أن يتّصف به»

أي: وصف لموصوف. ومن هنا يعلم أنّ تقابل العدم والملكة ـ كالتضايف والتضادّ ـ إنّما يتحقّق في الأوصاف، لافي الذوات.

٣ـ قوله ﷺ: *«لا يختلف الحال في تحقّق هذا التقابل»*

بين أن يؤخذ موضوع الملكة[٤] هو الطبيعة الشخصيّة، أو الطبيعة النوعيّة، أو الجنسيّة؛ فإنّ الطبيعة الجنسيّة، وكذا النوعية، موضوعان لوصف الفرد[٥]، كما أنّ الفرد موضوع له. فعدم البصر في العقرب ـ كما قيل ـ عمى وعدم ملكة[٦]، لكون جنسه، و

وعلى هذا فقابليّة الموضوع للملكة إمّا:

١ـ بشخصه في زمان الاتّصاف بعدم الملكة، كالذي صار أعمى بحدوث نقطة بيضاء في عينه.

٢ـ بشخصه ولكن في غير زمان اتّصافه بعدم الملكة، كالمرودة قبل أوان البلوغ.

٣ـ بنوعه كالمرودة في المرأة.

٤ـ بجنسه كالعمى في العقرب، على ما قيل.

قوله ﷺ: «لايختلف الحال في تحقّق هذا التقابل»

إن قلت: على هذا التعميم لاتبقى فائدة لاشتراط قابليّة الموضوع؛ فإنّ كلّ موضوع قابل لكلّ وصف بوجه وإن كان بجنسه البعيد.

قلت: ما ذكرتموه إنّما يتمّ لوكان الجنس العالي واحداً، وكان كلّ ما في العالم مندرجاً تحته، وليس كذلك.

ألاترى أنّ الثقل والخفّة في الجواهر متقابلان تقابل العدم والملكة وأمّا الواجب والأعراض فليس لشيء منها قابليّة لشيء منهما.

٤ـ قوله ﷺ: *«بين أن يؤخذ موضوع الملكة»*

أي: يؤخذ موضوع العدم باعتبار قابليّته للملكة.

٥ـ قوله ﷺ: *«فإنّ الطبيعة الجنسيّة وكذا النوعيّة موضوعان لوصف الفرد»*

وذلک: لأنّ الكلّيّ الطبيعيّ موجود بوجود أفراده. فزيد إنسان وحيوان بعين أنّه زيد، وإنّما تتعدّد الحيثيّات بتحليل العقل. فإذا كان الإنسان أو الحيوان قابلاً لوصف كان زيد أيضاً بما أنّه إنسان أو حيوان قابلاً لذلک الوصف، وإن لم يكن قابلاً له بما أنّه زيد وفرد خاصّ.

٦ـ قوله ﷺ: *«فعدم البصر في العقرب ـ كما قيل ـ عمى وعدم ملكة»*

وفي المعجم الزؤولوجي الحديث ج ٤، ص ٣٠٨:

هوالحيوان، من شأنه أن يكون بصيراً، و إن لم يتّصف به طبيعة العقرب النوعيّة. وكذا المرودة و عدم التحاء الإنسان قبل أوانِ البلوغ عدم ملكة، لكون الطبيعة النوعيّة التي للإنسان من شأنها ذلك[٧]، و إن كان صنف غيرالبالغ لايتّصف به. ويسمّى تقابل العدم والملكة بهذا الإطلاق حقيقيّاً.

وربما قُيّد بالوقت[٨] باشتراط أن يكون العدم في وقت الملكة. ويسمّى التقابل حينئذ بالمشهوريّ.[٩] و عليه فمرودة الإنسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملكة

«وللعقرب زوج من العيون في الوسط وثلاثة عيون في كلّ من الجانبين. ومع ذلك فإنّ حاسّة البصر فيها ضعيفة.» انتهى.

وفي بعض المصادر أنّ للعقرب ثلاثة أزواج إلى ستّة أزواج من العيون، تختلف عدد الأزواج باختلاف أنواعها.

٧ـ قوله ﷺ: *«لكون الطبيعة النوعيّة التي للإنسان من شأنها ذلك»*

لايخفى: أنّ الأولى أن يمثّل بالمرودة لما إذاكان الموضوع قابلاً للملكة بشخصه ولكن من غير تقييد بزمان الاتّصاف، ويمثّل لما إذاكان الموضوع قابلاً بطبيعته النوعيّة بمرودة المرأة وعدم التحائها.

٨ـ قوله ﷺ: *«ربما قُيّد بالوقت»*

أي: يقيّد عدم الملكة بكون الموضوع بشخصه قابلاً للاتّصاف بالملكة في وقت الاتّصاف بالعدم، بأن يكون شخص الموضوع في نفس وقت اتّصافه بالعدم قابلاً للاتّصاف بالملكة.

قال ﷺ في بداية الحكمة: «وإن أُخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصيّة، وقيّد بوقت الاتّصاف سمّيا عدماً وملكة مشهوريّين» انتهى.

ولعلّه ﷺ إنّما لم يقيّد هنا بالطبيعة الشخصيّة لأنّ التقييد بالوقت يغني عنه، فإنّ ما هو قابل للملكة في وقت الاتّصاف بالعدم قابل بشخصه.

٩ـ قوله ﷺ: *«يسمّي التقابل حينئذ بالمشهوريّ»*

لكونه مشهوراً بين الناس، بخلاف المعنى الأوّل، فإنّه شيء يعرفه الخواصّ. والمشهوريّ:

في شيء؛ وكذا فقد العقرب للبصر ليس بعمىً.

و هو أشبه بالاصطلاح[١٠]؛ فلا يضرّ خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع[١١] من تقابل العدم والملكة، مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية[١٢]، و أقسام التقابل منحصرة في الأربعة.

هو الذي جرى عليه أكثر المنطقيّين في مبحث المقولات تسهيلاً على المتعلّمين، ولكن مصطلح الفلاسفة والإلهيّين هو الأوّل. صرّح بذلك الحكيم السبزواري‌ ﷺ في تعليقته على الأسفار ج ٢، ص ١١٧ وفي شرح غرر الفرائد. والمصنّف‌ ﷺ أفاد ذلک بقوله في المشهوريّ: «وهو أشبه بالاصطلاح» انتهى.

١٠ـ قوله ﷺ: *«هو أشبه بالاصطلاح»*

يعني: أنّ جمهور الفلاسفة والمنطقيّين، الذين يعرّفون العدم والملكة بما يصير منحصراً في المعنى الثاني، إنّما يكون هذا منهم مجرّد مواضعة واصطلاح غير مبتنٍ على أساس صحيح؛ فإنّ حقيقة العدم والملكة هو المعنى الأوّل، ولذا سمّي بالحقيقيّ.

١١ـ قوله ﷺ: *«فلا يضرّ خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع»*

وكذا الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الشخص ولكن يكون قابليّته بحسب زمان آخر غير زمان الاتّصاف بالملكة، كمرودة الغلام.

١٢ـ قوله ﷺ: *«مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية»*

فيه: أنّه عند عدم دخولها في تقابل العدم والملكة تدخل في تقابل النقيضين؛ لأنّ المتقابلين إذا كان أحدهما عدماً للآخر، فإن كان هناک موضوع قابل للملكة كانا عدماً وملكة، وإلاّ فهما متناقضان.

الفصل الثامن
في تقابل التضايف

المتضائفان كما تحصّل من التقسيم: أمران وجوديّان لايعقل أحدهما إلّا مع تعقّل الآخر. فهما على نسبة متكرّرة[1]، لايعقل أحدهما إلّا مع تعقّل الآخر المعقول به.[2] ولذلك[3] يمتنع اجتماعهما في شيء من جهة واحدة، لاستحالة دَوَران النسبة بين الشيء و نفسه.

۱ـ قوله ﷺ: «فهما على نسبة متكرّرة»

قدمرّ في بعض تعاليقنا على الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة أنّ الإضافة هيأة حاصلة للشيء من نسبته إلى شيء آخر له أيضاً هيأة حاصلة من هذه النسبة. وعلى ذلك نقول: إنّ هاتين الهيأتين إذا لوحظ كلّ منهما في حدّ نفسها فهي إضافة ومضاف حقيقيّ، وإذا لوحظتا معاً فهما متضائفان.

ومن هنا قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «قد سبق أنّ المضاف الحقيقيّ هو نفس الإضافة دون الموضوع المتّصف به، فتقابل التضايف يكون في الواقع بين الإضافتين، مثل إضافة الأُبوّة وإضافة البنوّة؛ وأمّا زيد الأب وعمرو الابن فليسا بمتضائفين حقيقة.» انتهى.

۲ـ قوله ﷺ: «لا يعقل أحدهما إلّا مع تعقّل الآخر المعقول به»

الباء للمصاحبة، أي المعقول معه. كما يدلّ عليه مامرّ آنفاً من قولهﷺ: «لايعقل أحدهما إلاّ مع تعقّل الآخر» انتهى.

۳ـ قوله ﷺ: «لذلک»

أي: لكونهما قائمين على نسبة.

وقد أُورد على كون التضايف أحد أقسام التقابل الأربعة بأنّ مطلق التقابل من أقسام التضايف[٤]، إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضائفان؛ فيكون عدّ التضايف من أقسام التقابل، من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه.[٥]

٤ـ قوله ﷺ: «*مطلق التقابل من أقسام التضايف*»

يعني: أنّ التقابل الذي هو مقسم للأقسام الأربعة قسم من التضايف، بينما جعل التضايف من أقسام التقابل؛ فبذلک قد جعل التضايف قسيماً للأقسام الثلاثة الباقية التي كلّ واحد منها قسم من التضايف؛ لأنّ كلّ واحد منها قسم من التقابل، والتقابل قسم من التضايف، وقسم القسم قسم.

وهناک إشكالان آخران:

أحدهما: أنّه قد جعل الشيء قسماً لقسمه. حيث إنّ التضايف جعل قسماً من التقابل الذي هو قسم من التضايف. وينحلّ بما تنحلّ به المشكلة الأُولى.

ثانيهما: أنّه كيف جعل التضايف فرداً لنفسه؛ فإنّ التضايف فرد من التقابل، والتقابل فرد من التضايف؛ فيلزم كون التضايف فرداً لنفسه. وحلّه ما سيأتي ذيل قولهﷺ: «وكثيراً مّا يكون المفهوم الذهنيّ فرداً لنفسه، كمفهوم الكلّيّ، كما ربما يكون فرداً لمقابله» انتهى.

٥ـ قوله ﷺ: «*من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه*»

حيث جعل التضايف قسيماً لمثل التضادّ الذي هو قسم من التضايف، لأنّه تقابل، والتقابل قسم من التضايف، وقسم القسم قسم.

التضايف	التماثل	
	التخالف	
	التقابل	التضادّ، التضايف، التناقض، العدم والملكة
	المحاذاة	
	التوازي	
	...	

وأُجيب عنه بأنّ مفهوم التقابل من مصاديق التضايف[٦]، و مصداق التضايف من أقسام التقابل و مصاديقه[٧]؛ فالقسم من التضايف هو مفهوم التقابل، والقسيم له هو

٦ـ قوله ﷺ: «أجيب عنه بأنّ مفهوم التقابل من مصاديق التضايف»

المجيب هو صدرالمتألّهين ﷺ على ما فسّر كلامه الحكيم السبزواري ﷺ. قال في الأسفار ج ٢، ص ١١٠: «والحقّ في الجواب أن يفرّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه؛ فمفهوم التضايف [قال الحكيم السبزواري ﷺ: أي مفهوم التضايف من حيث صدقه على أفراده] من أقسام مفهوم التقابل، لكن مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضايف.» انتهى.

والحاصل: أنّ وصف التقابل قسم من التضايف، والموصوف به ينقسم إلى التضايف وغيره.

وبعبارة أُخرى: الذي هو قسم من التضايف هو وصف التقابل، والمقسم للتضايف وغيره هو مصداق التقابل؛ فلم يقع ما هو قسم من التضايف مقسماً للتضايف حتّى يتمّ ما قيل إنّ قسم القسم قسم ويلزم منه جعل الشيء قسيماً لقسمه.

قوله ﷺ: «مفهوم التقابل من مصاديق التضايف»

يعني: أنّ وصف التقابل من مصاديق التضايف، فالمتقابلان بوصف أنّهما متقابلان متضائفان. فالذي هو من أقسام التضايف هو وصف التقابل، لاالموصوف به كالبياض والسواد والعدم والملكة و... .

٧ـ قوله ﷺ: «ومصداق التضايف من أقسام التقابل ومصاديقه»

وهكذا في التناقض والتضادّ والعدم والملكة أيضاً؛ فإنّ التي من أقسام التقابل إنّما هي مصاديقها، وإلاّ فالتضادّ والتناقض كالتضايف في كونها بحسب نفس الأوصاف من التضايف؛ فإنّ المتضادّين بما هما متضادّان متضائفان، وكذا المتناقضان.

والحاصل: أنّ مصداق التقابل ينقسم إلى مصاديق التضايف والتضادّ والتناقض والعدم والملكة، وهذه العناوين إنّما جعلت حاكية للمصاديق لأنّها جامعة بين مصاديقها.

ولا يخفى عليک: أنّه كان الأولى أن يذكر غير التضايف من أقسام التقابل أيضاً، كما أشرنا إليه، ليكون تمهيداً لما يفرّعه عليه بقوله ﷺ: «والقسيم له هو مصداقه»؛ فإنّ المراد من القسيم هو غير التضايف من أقسام التقابل.

مصداقه؛ و كثيراً مّا يكون المفهوم الذهنيّ فرداً لنفسه، كمفهوم الكلّيّ؛ كما ربما يكون فرداً لمقابله[8]، كمفهوم الجزئيّ، الذي هو فرد للكلّيّ و مقابل له باعتبارين؛ فلا إشكال.

ومن أحكام التضايف أنّ المتضائفين متكافئان وجوداً و عدماً، وقوّة و فعلاً؛ فإذا كان أحدهما موجوداً، فالآخر موجود بالضرورة؛ و إذا كان أحدهما معدوماً، فالآخر معدوم بالضرورة؛ و إذا كان أحدهما بالقوّة، أو بالفعل، فالآخر كذلك بالضرورة.

ولازم ذلك أنّهما مَعانٍ[9]، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لا ذهناً، ولا خارجاً.

٨ـ قوله ﷺ: «*كثيراً مّا يكون المفهوم الذهنيّ فرداً لنفسه كمفهوم الكلّيّ كما ربما يكون فرداً لمقابله*»

الجملة دفع دخل هو: أنّ وصف التضايف نفسه من أقسام التضايف، وهو يستلزم صيرورة الشيء فرداً لنفسه؛ كما أنّ وصف التضاد والتناقض أيضاً من أقسام التضايف الذي هو قسيم لهما، ويستلزم ذلك صيرورة الشيء فرداً لمقابله.

وحاصل الدفع: أن لامانع من كون الشيء فرداً لنفسه، كمفهوم الكلّيّ، حيث إنّه وصف لجميع مصاديقه ووصف لنفسه أيضاً، وكمفهوم المفهوم حيث إنّه من مصاديق المفهوم. فهنا أيضاً التضايف وصف لنفسه، كما أنّه وصف لسائر مصاديقه.

كما لامانع من كون الشيء فرداً لمقابله باعتبارين، كما أنّ مفهوم الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّليّ الدالّ على أنّ هذا المفهوم هو نفسه، وكلّيّ بالحمل الشائع الدالّ على أنّ الجزئيّ من مصاديق الكلّيّ، فهو مفهوم للجزئيّ ومصداق للكلّيّ.

٩ـ قوله ﷺ: «*لازم ذلك أنّهما معان*»

أي: لازم مجموع ما ذكر من تعريف المتضائفين وحكمهما؛ وذلك لأنّ المعيّة في الذهن من لوازم ما ذكر في تعريفهما، والمعيّة في الخارج من لوازم ما ذكر من حكمهما.

الفصل التاسع
في تقابل التضادّ

قد عرفت[1] أنّ المتحصّل من التقسيم السابق أنّ المتضادّين أمران وجوديّان، غير متضائفين، لايجتمعان في محلّ واحد في زمان واحد من جهة واحدة. والمنقول عن القدماء أنّهم اكتفوا في تعريف التضادّ على هذاالمقدار؛ ولذلك جوّزوا وقوع التضادّ بين الجواهر[2]، و أن يزيد أطراف التضادّ على اثنين.

١ـ قوله ﴿قدّس سرّه﴾: «قد عرفت»

في الفصل الخامس.

٢ـ قوله ﴿قدّس سرّه﴾: «لذلک جوّزوا وقوع التضادّ بين الجواهر»

مراده﴿قدّس سرّه﴾: أنّ القدماء لمّا لم يتنبّهوا لما تنبّه له المشّاؤون من القيود التي هي مقوّمات للتقابل بين أمرين وجوديّين غير متضائفين، زعموا جواز وقوع التضادّ بين الجواهر، وكذا بين أكثر من أمرين، مع أنّ مقتضى تعريف القدماء أيضاً انتفاء التضادّ بين الجواهر، وكذا بين أكثر من أمرين، حيث إنّ التطارد ـ وهو التقابل ـ يقتضي ذلک، إلاّ أنّهم لم يتنبّهوا له.

فالقيود التي أضافها المشّاؤون ليست قيوداً احترازيّة، بل هي قيود توضيحيّة أُحتيج إلى التنبيه عليها. هذا.

وما ذهب إليه﴿قدّس سرّه﴾ في هذا المقام مخالف لما ذهب إليه صدرالمتألّهين﴿قدّس سرّه﴾ في الأسفارج ٢، ص ١١٢ والشيرازي في درّة التاج، ص ٥٠١ حيث عدّا ما ذكره المشّاؤون اصطلاحاً آخر في

لكنّ المشّائين أضافوا إلى مايتحصّل من التقسيم قيوداً أُخر؛ فرسموا المتضادّين[٣] بأنّهما: أمران وجوديّان، غير متضائفين، متعاقبان على موضوع واحد[٤]، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. ولذلك ينحصر التضادّ عندهم في نوعين أخيرين من الأعراض، داخلين تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف، ويمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين.

بيان ذلك: أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات[٥]، بل كلّ مفهوم من المفاهيم، منعزل بذاته عن غيره، من أيّ مفهوم مفروض؛ وليس ذلك من التضادّ في شيء، و إن كان يصدق عليه سلب غيره.[٦] وكذا كلّ نوع تامّ[٧]، بوجوده الخارجيّ و آثاره الخارجيّة، مبائن

المتضادّين أخصّ ممّا عرّفهما به القدماء.

فراجع تعليقة المصنّف‌ﷺ على الأسفار ج ٢، ص ١١١ ـ ١١٢.

٣ـ قوله ﷺ: «فرسموا المتضادّين»

إشارة إلى أنّ التعريف رسم وليس بحدّ؛ وذلك لأنّ التضادّ مفهوم فلسفيّ وليس ماهيّة، فليس له جنس وفصل. ولذا قالوا التعريف ـ يعنون به التعريف الحدّيّ ـ للماهيّة وبالماهيّة.

٤ـ قوله ﷺ: «متعاقبان على موضوع واحد»

أي: موضوع واحد بالوحدة العدديّة، كما صرّح بذلك صدرالمتألّهين‌ﷺ في الأسفار ج ٢، ص ١٢٢.

٥ـ قوله ﷺ: «كلّ ماهيّة من الماهيّات»

أي: كلّ مفهوم ماهويّ من المفاهيم الماهويّة. يدلّ على ذلك قوله‌ﷺ: «منعزل بذاته عن غيره من أيّ مفهوم مفروض» انتهى.

٦ـ قوله ﷺ: «وإن كان يصدق عليه سلب غيره»

وذلك: لأنّ مجرّد المغايرة وعدم الصدق لايكفي في تحقّق التضادّ، وإلاّ لكان المثلان والمتخالفان أيضاً متضادّين.

٧ـ قوله ﷺ: «كذا كلّ نوع تامّ»

لغيره من الأنواع التامّة، بماله ولآثاره من الوجود الخارجيّ، لايتصادقان، بمعنى[٨] أن يطرد الوجود الخاصّ به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه؛ فليس ذلك من التقابل والتضادّ في شيء.[٩]

وإنّما التضادّ ـ و هوالتقابل بين أمرين وجوديّين ـ أن يكون كلّ من الأمرين طارداً بماهيّته الأمر الآخر، ناظراً إليه[١٠]، آبياً للاجتماع معه وجوداً.

ولازم ذلك أوّلاً: أن يكون هناك أمر ثالث يوجدان له[١١]، ويتّحدان به. والأمر

أي: كلّ نوع تامّ جوهريّ أو عرضيّ بما هو نوع تامّ. فالإنسان منعزل عن الفرس، والبياض منعزل عن الحرارة؛ فإنّ كلاً منهما شأن من شؤون الجوهر لايعاند الآخر ولايطارده، وإن كان يغايره.

ولا يخفى: أنّه لاينافي هذا وجود التضادّ بين نوعين عرضيّين داخلين تحت جنس قريب وهما نوعان تامّان؛ وذلک لأنّ تطاردهما ليس مستنداً إلى مجرّد كونهما نوعين تامّين، بل إلى كون فصليهما متطاردين.

وبعبارة أُخرى: مرادهﷺ هنا أنّ الأنواع التامّة الموجودة في الخارج ليست متضادّة بمجرّد كونها أنواعاً تامّة، بل يحتاج التضادّ إلى التطارد الذاتيّ بين النوعين.

٨ـ قوله ﷺ: «بمعنى»

تفسير للتصادق. فهو قيد للمنفيّ، لاللنّفي.

٩ـ قوله ﷺ: «فليس ذلک من التقابل والتضادّ في شيء»

تفريع على قولهﷺ: «وكذا كلّ نوع تامّ...».

فالمعنى: أنّ مباينة الأنواع الخارجيّة بعضها لبعض ليست إلّاكانعزال المفاهيم بعضها عن بعض، فليس تباينها من التقابل.

١٠ـ قوله ﷺ: «ناظراً إليه»

يعني: أنّه ناظر إليه نظر دفع وطرد.

١١ـ قوله ﷺ: «أن يكون هناک أمر ثالث يوجدان له»

الذي يوجد له الأمر الوجوديّ و يتّحد به، هو مطلق الموضوع، الأعمّ من محلّ الجوهر و موضوع العرض، لكنّ الجواهر لايقع فيها تضادّ، كما سيجيء[١٢]؛ فالمتعيّن أن يكونا عرضين ذَوَي موضوع واحد.

وثانياً: أن يكون النوعان بما أنّ لكلّ منهما نظراً إلى الآخر متطاردين، كلّ منهما يطرد الآخر بفصله الذي هو تمام نوعيّته.[١٣] والفصل لايطرد الفصل إلّا إذا كانا جميعاً مقسّمين لجنس واحد، أي أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب. فافهم ذلك.

ولايرد عليه أنّ الفصل، لكونه جزء الماهيّة، غير مستقلّ في الحكم، والحكم للنوع؛ لأنّ الفصل عين النّوع محصّلاً، فحكمه حكم النوع بعينه.

على أنّ الأجناس العالية من المقولات العشر لايقع بينها تضادّ، لأنّ الأكثر من واحد منها يجتمع في محلّ واحد، كالكمّ والكيف و سائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسمانيّ؛ وكذا بعض الأجناس المتوسّطة الواقعة تحت بعضها مع بعض آخر[١٤]؛

إذ لولا اشتراكهما في الموضوع لم يطارد أحدهما الآخر، فإنّ المطاردة متفرّعة على أن يقتضي كلّ من الشيئين الحلول في محلّ الآخر. وأمّا إذا كان لكلّ منهما محلّ يخصّه، لايعارضه فيه الآخر، فلا مطاردة.

١٢ـ قوله ﷺ: *«كما سيجيء»*

في هذا الفصل عند بيان اعتبار غاية الخلاف.

١٣ـ قوله ﷺ: *«بفصله الذي هو تمام نوعيّته»*

وأمّا جنسه، فلكونه مبهماً لاتحصّل له، ليس من شأنه الطرد، بل هو لإبهامه مستعدّ للقبول والتلاؤم؛ فالسواد إنّما يطارد البياض بفصله، وأمّا جنسه وهو اللون، فهو يلائم البياض ويوافقه، كما يلائم السواد ويوافقه. وذلک لأنّ شأن الجنس أن يقبل كلاً من الفصول المتغايرة التي يتحصّل بكلّ منها نوعاً خاصّاً مغايراً للأنواع الأُخر.

١٤ـ قوله ﷺ: *«كذا بعض الأجناس المتوسّطة الواقعة تحت بعضها مع بعض آخر»*

وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض آخر. فالتضادّ إنّما يقع بالاستقراء[١٥] في نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضيّة؛ كالسواد والبياض، المعدودين من الكيفيّات المبصرة عندهم؛ و كالتهوّر والجبن، من الكيفيّات النفسانيّة.

و أمّا اعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين فإنّهم حكموا بالتضادّ بين أُمور، ثمّ عثروا على أُمور متوسّطة بين المتضادّين نسبيّة[١٦]؛ كالسواد والبياض المتضادّين، و

الصحيح: «مع بعض آخر» كما في بداية الحكمة، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «مع بعض واقع تحت آخر». وذلك لأنّ الأجناس المتوسّطة يمكن اجتماع بعضها مع بعض، سواء أكانا مندرجين تحت جنس واحد، كالكيف المحسوس والكيف المخصوص بالكمّ، أم كان كلّ منهما مندرجاً تحت جنس يخصّه، كالمقدار والكيف المحسوس.

١٥ـ قوله ﷺ: *«فالتضادّ إنّما يقع بالاستقراء»*

أي: بالاستقراء التامّ.

ولا يخفى عليك: أنّه كان عليه أن يذكر عدم وقوع التضادّ بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس بعيد.

نعم لو أرجعنا الضمير في قوله ﷺ: «تحت بعضها» إلى الأجناس المتوسّطة، تمّ ما ذكره ولم يحتج إلى زيادة. لكنّه يبدو أنّه خلاف الظاهر فإنّ وحدة السياق تقتضي رجوعه إلى الأجناس العالية.

١٦ـ قوله ﷺ: *«ثمّ عثروا على أُمور متوسّطة بين المتضادّين نسبيّة»*

أي: تكون بالنسبة إلى كلّ من الطرفين من الآخر. فقوله ﷺ: «وهي بالنسبة إلى السواد من البياض وبالنسبة إلى البياض من السواد» تفسير له.

والحاصل: أنّ الحمرة مثلاً إنّما تكون مضادّة للسّواد من حيث إنّها من البياض، وللسواد من حيث إنّها من السّواد.

وبعبارة أُخرى: هي لاشتمالها على شيء من السواد مضادّة للبياض ولاشتمالها على شيء

بينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة، و هي بالنسبة إلى السواد من البياض، و بالنسبة إلى البياض من السواد؛ و كالتهوّر والجبن المتوسّط بينهما الشجاعة؛ فاعتبروا أن يكون الضدّ في غاية الخلاف[١٧] ونهاية البعد من ضدّه.

و هذا هوالموجب لنفيهم التضادّ بين الجواهر[١٨]، فإنّ الأنواع الجوهريّة لايوجد

من البياض مضادّة للسواد. ومن هنا لم يكن تضادّها حقيقيّاً، لأنّ التضادّ قسم من التقابل، والتقابل هي الغيريّة الذاتيّة، وليس للحمرة غيريّة ذاتيّة لشيء من الطرفين. وهكذا الكلام في كلّ من الأُمور المتوسّطة.

١٧ـ قوله ﷺ: «*فاعتبروا أن يكون الضدّ في غاية الخلاف*»

أي: لمّا كانت الأُمور المتوسّطة نسبيّة، فلم تكن مغايرة بالذات لشيء من الطرفين، ولا كان كلّ منها مغايراً للآخر، اعتبروا أن يكون الضدّ في غاية الخلاف من ضدّه، حتّى يتحقّق التقابل وهي الغيريّة الذاتيّة. قالﷺ في تعليقته على الأسفار ج ٢، ص ١١٢: «وأمّا اعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين، فهو أنّهم حكموا بالتضادّ في أُمور، ثمّ وجدوا أُموراً أُخرى متوسّطة بين طرفي التضادّ نسبيّة، كالسواد والبياض اللذين ذهبوا إلى تضادّهما، ثمّ وجدوا الصفرة والحمرة وغيرها من الألوان متوسّطة بينهما، هي بالنسبة إلى السواد بياض وبالنسبة إلى البياض سواد. فحكموا بتركّبها من الطرفين، وأنّ الضدّين بالحقيقة هما الطرفان، فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدّين. ومن هنا يظهر أنّ المراد بغاية الخلاف أن لايختلف الخلاف والتغاير بالنسب والاعتبارات، بل يختلف الطرفان ويتغايرا بذاتهما وفي نفسهما؛ فهذا القيد بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بينهما.» انتهى.

١٨ـ قوله ﷺ: «*هذا هو الموجب لنفيهم التضادّ بين الجواهر*»

أي: هذا الذي ذكر ـ من إمكان وجود أُمور متوسّطة نسبيّة بين المتضادّين واعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين ـ هو الموجب لنفيهم التضادّ بين الجواهر، حيث ليس فيها نوعان متطرّفان بينهما غاية الخلاف، ولا يوجد فيها ما هو نسبيّ بين الطرفين. هذا.

ولا يخفى عليك: أنّ وجود أُمور متوسّطة نسبيّة بين المتضادّين فرع وجود التضادّ، والتضادّ متفرّع على وجود غاية الخلاف، فالموجب لعدم وجود التضادّ في الجواهر ليس إلاّ عدم وجود غاية الخلاف.

فيها ما هو نسبيّ مقيس إلى طرفين، ولا نوعان متطرّفان بينهما غاية الخلاف.

و من أحكام التضادّ أنّه لا يقع بين أزيد من طرفين، لأنّه تقابل[١٩]، والتقابل نسبة، ولا تتحقّق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. و هذا حكم عامّ لجميع أقسام التقابل.

قال في الأسفار: «و من أحكام التضادّ، على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد، أنّ ضدّ الواحد واحد؛ لأنّ الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر.[٢٠] فإذا كان الشيء وحدانياً وله أضداد، فإمّا أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة[٢١]، أو من جهات كثيرة. فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة، فالمضادّ لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد و ضدّ واحد، وقد فرض أضداداً. و إن كانت المخالفة بينها و بينه من جهات عديدة، فليس الشيء ذاحقيقة بسيطة، بل هو كالإنسان الذي يضادّ الحارّ من حيث هو بارد، و يضادّ البارد من حيث هو حارّ، و يضادّ كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها؛ فالتضادّ الحقيقيّ إنّما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض، و لكلّ واحد من الطرفين ضدّ واحد؛ و أمّا الحارّ والبارد فالتضادّ بينهما بالعرض»، انتهى.(ج ٢ ص ١١٤)

١٩ـ قوله ﷺ: *«لأنه تقابل»*

ولأنّه لابدّ من وجود غاية الخلاف بين المتضادّين، كما استدلّ به صدرالمتألّهينﷺ في ما يحكيه من كلامه بعد سطرين.

هذا، مضافاً إلى دليل ثالث أقامه صدرالمتألّهينﷺ في ما سيأتي بُعيد هذا من كلامه.

٢٠ـ قوله ﷺ: *«الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر»*

من جهة مطاردته بذاته إيّاه، والمطاردة الذاتيّة إنّما تتحقّق بين شيئين فقط، كما مرّ.

٢١ـ قوله ﷺ: *«فإمّا أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة»*

كما أنّ السواد والحمرة والخضرة أضداد للبياض من جهة كونها كدرة مظلمة؛ فالمضادّ بالذات للبياض هي الكدورة والظلمة، وهو السواد.

ومن أحكامه أنّ المتضادّين متعاقبان على الموضوع[٢٢]، لاعتبار غاية الخلاف بينهما؛ سواء كان بينهما واسطة، أو وسائط[٢٣]، هي بالقياس إلى كلّ من الجانبين من الجانب الآخر؛ أم لم تكن[٢٤] و أثره أن لايخلو الموضوع منهما معاً[٢٥]؛ و سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد[٢٦]، أم كان أحد الضدّين لازماً لوجوده، كالبياض للثلج، والسواد للقار.

ومن أحكامه أنّ الموضوع الذي يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحداً بالخصوص، لاواحداً بالعموم؛ إذ لايمتنع وجود ضدّين في موضوعين، و إن كانا متّحدين بالنوع أو الجنس.

٢٢ـ قوله ﷺ: *«أنّ المتضادّين متعاقبان على الموضوع»*

تعاقب الشيئان خلف أحدهما الآخر. ولازمه أنّ تحقّق أحدهما لايترك مجالاً للآخر. والمراد من التعاقب هنا هو هذا المعنى اللازم له، لامعناه المطابقيّ. لأنّ الضدّين كما يصرّح المصنّف ﷺ بعد سطرين يجوز خلوّ الموضوع عنهما.

٢٣ـ قوله ﷺ: *«سواء كان بينهما واسطة أو وسائط»*

الأوّل كالتهوّر والجبن، المتوسّط بينهما الشجاعة. والثاني كالسواد والبياض المتوسّط بينهما ألوان كثيرة كالصفرة والحمرة والخضرة.

٢٤ـ قوله ﷺ: *«أم لم تكن»*

كالثبات والتغيّر، فإنّ الموجود إمّا ثابت أو متغيّر.

٢٥ـ قوله ﷺ: *«أثره أن لايخلو الموضوع منهما معاً»*

فلا يرتفعان. وهذا ما يقال: إنّ الضدين اللذين لاثالث لهما في حكم النقيضين. يريدون بذلك أنّهما لايرتفعان كما لايجتمعان.

٢٦ـ قوله ﷺ: *«سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد»*

يبدو أنّه دفع ما قد يتوهّم من: أنّ التعاقب في تعريف الضدّين يدلّ على أنّ الضدّين لابدّ أن يتعاقبا على الموضوع.

قوله ﷺ: «سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد»

قال في المعجم الوسيط: «تعاور القوم الشيءَ واعتوروه: تداولوه فيما بينهم.» انتهى.

خاتمة

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير، حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، أهو من التقابل بالذات، أم لا؟[1] و على الأوّل، أهو أحد أقسام التقابل

١ـ قوله ﷺ: «أهو من التقابل بالذات، أم لا؟»

الثاني: هو الذي ذهب إليه الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، والرازي في المباحث المشرقيّة ج ١، ص ٩٨، وكذا المحقّق الطوسي في التجريد، وشارحه المحقّق الحلّي في كشف المراد، حيث قال:

المسألة التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة.

قال: وتقابلهما لإضافة العلّيّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة، لالتقابلٍ جوهريّ بينهما.

أقول: إنّ الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتّى الكثرة نفسها، لكنّها لاتجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد؛ فإنّ موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لايمكن صدق الوحدة عليه، فبينهما تقابل قطعاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّك ستعلم أنّ أصناف التقابل أربعة، إمّا تقابل السلب والإيجاب، أو العدم والملكة، أو التضايف، أو التضادّ. وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهريّ ـ أي ذاتيّ يستند إلى ذاتيهما ـ بوجه من الوجوه الأربعة؛ لأنّ الوحدة مقوّمة للكثرة ومبدءلها، وهما ثبوتيّتان، فليستا بسلب وإيجاب، ولا عدم وملكة، ولا متضائفتين، لأنّ المقوّم متقدّم والمضائف مصاحب، ولا متضادّتين، لامتناع تقوّم أحد الضدّين بالآخر؛ فلم يبق بينهما إلاّ تقابل عرضيّ، وهو باعتبار عروض العلّيّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكيليّة العارضتين لهما، ﴿

الأربعة، أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة؟[٢] و على الأوّل، أهو من تقابل التضايف، أم من تقابل التضادّ؟ ولكلّ من الاحتمالات المذكورة قائل، على ما فصّل في المطوّلات.

والحقّ أنّه ليس من التقابل المصطلح في شيءٍ؛ لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيريّة الذاتيّة، التي هي تطارد الشيئين المتقابلين و تدافعهما بذاتيهما، و من المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتيّ إلى الاتّحاد والتآلف[٣]، والواحد والكثير ليسا كذلك[٤]، إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، وقد

فإنّ الوحدة علّة للكثرة ومكيال لها، والكثرة معلولة ومكيلة؛ فبينهما هذا النوع من التضايف، فكان التقابل عرضياً لاذاتياً.» انتهى.

٢ـ قوله ﷺ: ***«أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة؟»***

كما ذهب إليه شيخ الإشراق ﷺ في التلويحات ص ٢٨، س ١٠، حيث قال:

«ومن التقابل ما بين الواحد والكثير. وليسا بضدّين، لتقوّم الكثير بالواحد. وليس تقابلهما بالسلب والإيجاب والعدم والملكة، لأنّهما وجوديّان. وليسا بمتضائفين، إذ الوحدة قد تكون دون إضافة كثرة.» انتهى.

٣ـ قوله ﷺ: ***«من المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتيّ إلى الاتّحاد والتآلف»***

يرد عليه: أنّه منقوض بالمتضائفين فيما إذا كانت الإضافة فيهما إضافة متشابهة الأطراف كالأُخوّة والمحاذاة و....

وهذا أيضاً يؤيّد ما قوّيناه من عدم كون التضايف من أقسام التقابل.

٤ـ قوله ﷺ: ***«الواحد والكثير ليسا كذلك»***

فيه: أنّ الوحدة الشاملة للكثير غير الوحدة المقابلة للكثير، كما مرّ في تنبيه الفصل الأوّل من هذه المرحلة؛ فإنّ الأُولى هي الوحدة المطلقة، والثانية ليست إلاّ نسبيّة.

وقد يستدلّ عليه: بأنّ الواحد والكثير من أقسام الوجود، وقد مرّ أنّ الوجود حقيقة مشكّكة، وأنّ صفات الوجود عينه. فاختلاف الواحد والكثير لايكون إلاّ اختلافاً تشكيكياً،

تقدّم[٥] أنّ الوحدة مساوقة للوجود، فكلّ موجود من حيث هو موجود واحد، كما أنّ كلّ واحد من حيث هو واحد موجود. فالواحد والكثير كلّ منهما مصداق الواحد؛ أي إنّ مابه الاختلاف بين الواحد والكثير راجع إلى مابه الاتّحاد، و هذا شأن التشكيك، دون التقابل.

فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود، ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير، مع مساوقة الواحد للموجود المطلق؛ كما ينقسم إلى الوجود الخارجيّ

حيث إنّ كلاً منهما وجود، ولا امتياز بينهما إلاّ بنفس الوجود. فما به الامتياز بينهما عين ما به الاشتراک، وهو التشکیک. هذا.

ولكن يمكن الردّ عليه: بأنّ التشكيک لاينافي التقابل، لأنّ الكثير والواحد وإن كانا في الوجود الخارجيّ عين الوجود المتّصف بالكثرة والوحدة، لكنّهما في تحليل العقل غير الوجود، ولولا الحيثيّات لبطلت الحكمة. فهما من جهة أنّهما موجودان، مختلفان اختلافاً تشكيكيّاً، ومن جهة وصفي الوحدة والكثرة متضائفان، حيث إنّ الوحدة المقابلة للكثرة هي الوحدة النسبيّة، والكثرة أيضاً نسبيّة، حيث لاكثرة إلاّ وهي نسبيّة.

وهذا كما أنّ العلّة والمعلول والمتقدّم والمتأخّر، من جهة ذاتيهما المعروضتين للعلّيّة والمعلوليّة والسبق واللحوق مختلفان اختلافاً تشكيكيّاً، ومن جهة وصفي العلّة والمعلول هما متضائفان.

ولو زاحم وجود التشكيک تحقّق التقابل، لم يتحقّق تقابل بين أمرين وجوديّين، فلم يتصوّر تضايف ولا تضادّ. وذلک لأنّ التشکیک عامّ شامل لایشذّ عنه وجود، فكلّ وجودين مفروضين مختلفان اختلافاً تشكيكيّاً.

وقد صرّح المصنّف‌ﷺ في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة: أنّ التقدّم والتأخّر متضائفان، كما صرحﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة من بداية الحكمة: أنّ السبق واللحوق من عوارض الموجود من حيث هو موجود.

٥ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم»

في تنبيه الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

والذهنيّ، مع مساوقة الخارجيّ لمطلق الوجود؛ وينقسم إلى ما بالفعل و ما بالقوّة، مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود.

على أنّ واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواصّ لايقبل الانطباق على الواحد والكثير؛ فإنّ النقيضين والعدم والملكة أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر، والواحد والكثير؛ وجوديّان؛ والمتضائفان متكافئان وجوداً و عدماً، وقوّةً و فعلاً[٦]، و ليس الواحد والكثير على هذه الصفة[٧]؛ والمتضادّان بينهما، غاية الخلاف، ولا كذلك الواحد والكثير، فإنّ كلّ كثير عدديّ قوبل به الواحد العدديّ، فإنّ هناك ما هو أكثر منه و أبعد من الواحد، لعدم تناهي العدد؛ فليس بين الواحد والكثير شيء من التقابلات الأربعة، والقسمة حاصرة[٨]، فلا تقابل بينهما أصلاً.

٦ـ قوله ﷺ: *«المتضائفان متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّةً وفعلاً»*

وذهناً وخارجاً. حيث يعقلان معاً.

٧ـ قوله ﷺ: *«ليس الواحد والكثير على هذه الصفة»*

فيه: أنّه ممنوع بعد مامرّ في تنبيه الفصل الأوّل من أنّ الواحد له اعتباران، وأنّ المقابل للكثير إنّما هو الواحد بالإضافة، وأنّه ليس الكثير إلاّ إضافيّاً؛ حيث إنّه على ما ذكر فالواحد والكثير الإضافيّان يعقلان معاً، ولا يتحقّق أحدهما إلاّ مع تحقّق الآخر حقيقةً أو اعتباراً.

ويبدو أنّه قد اشتبه عليه أمر الواحد النفسيّ المساوق للوجود بالواحد النسبيّ المقابل للكثير.

وأمّا مامرّ من كشف المراد من الاستدلال على عدم كون الواحد والكثير متضائفين بأنّ الواحد مقوّم للكثير، و المقوّم متقدّم على المتقوّم، بينما المتضائفان متصاحبان.

ففيه: أنّ المقوّم للكثير هي الآحاد التي تكون أجزاء له، والمضائف له هو الواحد المقابل له الخارج عنه، فالمقوّم غير المصاحب.

٨ـ قوله ﷺ: *«القسمة حاصرة»*

وهو واضح بعد ما بيّنه في الفصل السابق، من أنّ القيود المأخوذة في تعريف المتضادّين توضيحيّة مقوّمة للتقابل.

رغم بذل الجهدفي تصحيح المجلّد الأوّل بقيت أغلاط يرجى من القارئ الكريم تصحيحها

الصفحه	السطر	الغلط	الصحيح
۷	۱	پیشگفتار	مقدمة ناشر
۱۱	۲	الحجة الحسن	الحجة ابن الحسن
۲۲	۲۰	الوجود به لايحتاج	الوجود بها لايحتاج
۳۶	۲۳	ينفي عنه سواه	ينفي عنه، سواه
۶۰	۳	كاندارج الأفراد	كاندراج الأفراد
۶۱	۲	يساوق الشخصيّه	يساوق الشخصيّة
۶۱	۳	ما يشاركة	ما يشاركه
۶۵	۱۱	ليست بالوجود	ليست متّصفة بالوجود
۶۷	۳	الشايع للوجود بالحمل الشايع،	الشائع للوجود بالحمل الشائع،
۷۸	۲۷	الممكنة العدومة شيئيّة	الممكنة المعدومة شيئيّة
۸۱	۴	من هذه	عن هذه
۸۲	۹	مستوية النسبة	متساوية النسبة
۸۷	۳	كانقسامة إلى	كانقسامه إلى
۹۱	۵	ولا ينافية	ولا ينافيه
۹۵	۱۶	بالسعة وضيقة،	بالسعة و الضيق
۱۱۰	۱۳	هذه القاعده	هذه القاعدة
۱۱۳	۱۶	ببعض المبادى	ببعض المبادى
۱۲۳	سرصفحه	الفصل الخامس	الفصل الاول
۱۲۵	سرصفحه	الفصل الخامس	الفصل الاول
۱۲۷	سرصفحه	الفصل الخامس	الفصل الاول
۱۲۹	سرصفحه	الفصل الخامس	الفصل الاول

الصفحه	السطر	الغلط	الصحيح
١٣١	٧	«فيعور»	«فيعود»
١٣١	١٤	لابتداء الغاية	لابتداء الغاية
١٣٢	١٨	خبر كان إنّما	خبر يكون إنّما
١٤٨	١٦	عليه بذالك	عليه بذلك
١٦٧	٣	ثمّ نسبناه	ثمّ نسبنا
٢١٠	٢١	واجباً والثاني	واجباً والتالي
٢١٦	١٢	في الكبري	في الكبرى
٢٦٩	١٣	يتمّ القاعدة	تتمّ القاعدة
٢٧٩	١٣	لوازم الذهنيّ	لوازم الوجود الذهنيّ
٢٨٠	٨	لا تأبي	لا تأبى
٢٩٨	٢٣	ج ٢	ج ٣
٣٠٢	١٦	في عرضيّة».	في عرضيّه».
٣٠٣	٢٠	كما يسمّي	كما يسمّى
٣٠٥	١٤	علي وجه	على وجه
٣١٧	١١	المرحلة الثانية	المرحلة الثامنة

فهرست انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

نظریه سیاسی اسلام (۲-۱)
نظریه‌های کلاسیک سازمان
فلسفه سیاست
معرفت‌شناسی
هستی‌شناسی
قرآن در آیینه نهج‌البلاغه
پند جاوید
کاوش‌ها و چالش‌ها
آذرخشی دیگر از آسمان کربلا
گفتمان روشنگر درباره اندیشه‌های بنیادین
در پرتو جامعه چند صدایی
نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه
شرح جلد هشتم اسفار اربعه (ج ۱)
خودشناسی برای خودسازی
بر درگاه دوست
قرآن‌شناسی (ج ۱)
تهاجم فرهنگی
پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی
حقوق و سیاست در قرآن (ج ۱)
مباحثی درباره حوزه
ره توشه (شرح و تفسیر حدیث معروف ابوذر)
معارف قرآن (۳ ـ ۱)
شرح نهایة الحکمة (۲ ـ ۱)
راهیان کوی دوست
پرسش‌ها و پاسخ‌ها (۴ ـ ۱)
اخلاق در قرآن (۳ ـ ۱)

راه و راهنماشناسی
انسان‌شناسی
فلسفه اخلاق
فلسفه حقوق
تاریخ فلسفه غرب
مبانی معرفت دینی
نظام سیاسی اسلام
غرب‌شناسی
تاریخ جهنم
منطق و تفکر انتقادی
دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی
مشاهیر تشیع در افغانستان
مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی
علوم قرآن
از مناظره چه باک
قدرت در مدیریت اسلامی
مبانی فلسفی تعلیم و تربیت
مدیر صد دقیقه‌ای
اقتصاد کلان با نگرش اسلامی
نهایة الحکمة (با تعلیقه استاد فیاضی)
در انتظار ققنوس
یگانه مولود کعبه
نخستین گزارش مستند از نهضت عاشورا
سیره معصومان علیهم‌السلام
تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی
منزلت زن در اندیشه اسلامی